مفهوم السببية بين المتكلمين والفلاسفة

(بين الغزالي وابن رشد)

المكتبة الفلسفية

دراسة وتحليل

تأليف
د. جيرار جهامي



مَفهُومُ السّببيّة بَين المتكلّمين والفَلاسِفَة

(بَينَ الغـزالي وَابْن رُشْد)

Printed with the assistance of the
Pastoral Mission Fund
Archdiocese of Toronto - Canada

المكتبة الفلسفيّة

مفهوم السّببيّة بين المتكلّمين والفلاسفة

(بين الغزالي وابن رشد)

دراسة وتحليل



طبعة ثانية

تأليف
د. جيرار جهامي

دار المشرق
بيروت

دار المشرق ش م م – ص . ب . ٩٤٦ ، بيروت ـ لبنان

ISBN 2-7214-8038-3

التوزيع : **المكتبة الشرقية**
ص . ب . ١٩٨٦ ، بيروت – لبنان

تصميم عام

أفهوما السبب والعلّة بين أفهومي الفعل والفاعل

إني أوافق بدون تردّد على ما يقوله الدكتور جيرار في تمهيده لهذا الكتاب الذي يضعه الآن بين يدي القارئ العربي. وهو إنّ «من شاء دراسة طبيعة المنطلقات الفكرية التي ارتكز عليها كل من المتكلمين والفلاسفة لبناء عالمهم الذهني بمقولاته ومن ثمّ الديني بمسلماته وجب عليه البحث في موقف كل منهم من مفهوم السببية حسّية كانت ام الهية» (ص ١٥)، على الاّ يؤخذ هذا القول بمعنى ان الفكر العربي قائم، في واقعه وحقيقته، على مبدأ ما أَلِفنا ان نسميه «السببية». بل الأحرى به أن يُفهَمَ منه أنّ البحث في فكرنا منظورًا اليه من ناحية هذا المبدأ هو خير وأنجع ما يمكن أن يقام به من بحث إن شئنا أن نفي العقل حقّه وأن ننزل عند رغباته ومستلزماته من حيث تعطّشه الى درك حقائق الأمور ايًّا كان محلّها. وهو ضرب من البحث يقتضي من صاحبه أن يُقبل على موضوعه وكأنّه كائن حي جاء النص تعبيرًا عن مكنوناته وخفاياه. وقد كان الدكتور جيرار صادق التقيّد بنهج هذا الضرب من البحث إذ اقامه كلّه على شرح المفهومات ومصطلحاتها شرحًا مباشرًا ينطلق من النص وتحليله، الأمر الذي بعث في نفسي ذكريات حلوة تعود الى أواخر الستينات وأوائل السبعينات، وهي السنوات التي فيها كان خصب الفكر الصحيح ونتاجه قد أدركا اصائلهما في جامعتنا اللبنانية وكلية التربية منها يومئذٍ بمنزلة الصورة المصغّرة من أصلها. كنت اجتمع اليهم طلاب صف الفلسفة الرابع والأخير وعددهم يربو على العشرين، فنتطارح المسائل لنتدارسها انطلاقًا من تحليل نص «تهافت التهافت» لابن

رشد. وكانوا يتنكتون عليّ فيشبهونني « بغوراني » يحاول الكشف عن « غوريات » أبي الوليد الفكرية والذهنية من خلال أقواله وعباراته. على أنّا كنّا قد اصطلحنا نزولاً عند اقتراحي، أن نعني « بالغوراني » الاختصاصي « بالغوريات » قاصدين بهاتين اللفظتين ما يعنون اليوم « بالمحلل النفسي » و « تحليل النفس »، وهما الترجمتان المألوفتان للمصطلحين الفرنسيين «psychanalyste» و «psychanalyse»، مع العلم بأن المصطلحين العربيين المستحدثين انما وضعا في مقابل وضوء اسم العلم نفسه في اللغة الالمانية وهو «Tiefpsychologie» أي « نفسانيات الأعماق الوجدانية ».

* * *

وأيًّا كان الأمر فإن الدكتور جيرار هو الذي نبّه فيّ العودة الى تلك الذكريات. فإنه في كتابه هنا انما يلجأ الى النهج ذاته الذي كنا نتقيّد به ايام كنا نحلّل مع رفاقه في كلية التربية مذهب ابن رشد من خلال نصوص « تهافت التهافت ». صحيح أنّه قد تطوّر بهذه المنهجية وأعاد صياغتها وبناءها وفقًا لمعنوياته الخاصة وذوقه الفلسفي. لكن التحليل « الغوارني » ما يزال هو هو عينه. يتناول المفهومات بحدّ ذاتها للنفاذ من خلالها الى الذهن والفكر في أغوارهما. وذلك لدى الفئتين: المتكلمين من ناحية يمثّلهم الغزالي؛ والفلاسفة من الاخرى ومن الوجه الذي عليه خرّج ابن رشد فلسفتهم ومشّائيتهم. ومن ثمّ اطلاعنا على الركائز المعنوية واختلاف الطرفين في فهمها واستخدامها. في مقدمتها افهوما السبب والعلّة اللذان يرد دورهما الى مجرّد الاقتران واللزوم في علم الكلام، ثم يردان مترادفين ليفيدا معنى التأثير في الفلسفة، أقلّه عند ابن رشد. ثمّ إنهما، في كلتا الحالتين، يستقطبان معاني أخرى تدور حولها وتلزمها: وهي معاني الإمكان والكون بالقوة أو بالفعل والخلق والوجود والإبداع والاختراع والحدوث والإحداث. وكلّها معانٍ ترتبط بدورها أو يرتبط بها مفاهيم الكلّ والجزء والذات والعرض. إلى أن يُضاف أخيرًا الى ذلك كلّه أفهوم الزمان الذي من خلاله يمكننا النظر الى كلّ ما سواه من الأفاهيم السابق ذكرها، سواء أشئنا تحليلها مجرّدة مستقلة عنه أم مغمورة فيه محددة به.

هذا فيما يتعلّق بالمعاني مأخوذة بحدود ذواتها. أما من حيث النفاذ الى الغوريات الذهنية والفكرية التي تكشف عنها، فإنّا لا نستغرب أولاً قول المتكلمين في « أن الاقتران بين ما يسمّى في العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا » عندهم. فلا يدلّ

« الحصول » أو « الوجود » عند الشيء على « حصولٍ » أو « وجودٍ به » . وبالتالي ليس للإمكان معنى « الطاقة » و « القوة » بل معنى « التمكّن » في حدود « المكان » فقط . فلا أساس بعدها للتمييز في الكون بينه بالقوة وبالفعل ما دام كلّ شيء فعلاً حادثًا أو محدثًا محدودًا من طرفيه ، إذ إنه خلقٌ مباشر لفاعل قادر عالم مريد مختار . وليس « للسبب » و « للعلة » اخيرًا ، في ذلك كلّه ، من منزلة سوى دور الواسطة والأداة التي يُلجأ اليها حين لا يكون الفعل عن طريق المباشرة . وإن وقعا حينئذٍ فلا أقلّ من أن يكونا « العلامة » أو « الأمارة » ، ولا اجل من ان يقوما بدور الشرط والقرينة اللازمة بين المحدث و « ظهور احداثه » . أما « المؤثّر » الوحيد ، المستأثر في التأثير كلّه في هذه الأحداث فإنما هو الله خالق العقل وفاعله محدثًا وأحداث .

* * *

صحيح أن هذا التصوّر لا ينفي او ينكر ما يظهر في المخلوقات من دفع ودفق وقوة ونشاط وتأثير ينبعث من بعضها ليدرك بعضها الآخر. غير أنّه يتناول كل هذه المظاهر للقدرة منصهرة في معنى « التأثير » الذي يحصره حينئذٍ في الله وحده . وهو تصوّر لم يرق الفلاسفة ، ولا سيّما ممثلهم الأشدّ تمسكًا والأوعب فهمًا للفلسفة ، اي ابن رشد القرطبي . فإنه يرى أن لكل مخلوق « وظيفة » ترتد اليه بطبعه أو يتقوّم بها ليقوم بها مريدًا مختارًا . فلا بدّ من أن يكون بحكم هذه الوظيفة صاحب « تأثير » يستمده مما لديه هو نفسه من دفع ودفق وقوة وطاقة ونشاط . ومن ثمّ أخذ ابن رشد الإمكان بعكس الوجه الذي فهمه عليه المتكلمون ، وهو إمكان بمعنى « القوّة » و « بالفعل » . الأمر الذي ادّى الى اختلاف في النظر ايضًا الى المفهومات الأخرى المرتبطة بالإمكان ، والتي يستطيع قارئ هذا الكتاب ان يطّلع على شرحها من هذه الزاوية في الصفحات المعقودة عليها منه .

على أنّا نعود الى القول هنا ايضًا : هذا فيما يتعلّق بمفهوماتنا مأخوذة بحدود ذواتها . اما الغوريات الذهنية والفكرية التي تكشف عنها فإنها ، لدى ابن رشد ، إن اختلفت عنها لدى المتكلمين ، فبطرق التعبير وصياغة البنى والتصورات ، التي ترتد كلّها الى تصوّر واحد . وهو الذي يتناول القوة والطاقة الظاهرتين في المخلوق واللتين حصرهما المتكلمون في الله وحده على أنهما « وظيفة » تلزم ذلك المخلوق ثابتة فيه بما هو عليه في ذاته . وهذه

« الوظيفة » التي بها وعليها يقوم في ذاته هي التي تجعله « مؤثّرًا » سواء أكان على صعيد الحركة أم على صعيد الفعل والإحداث. فيكون حينئذٍ مؤثرًا بالفعل اي حقًّا وفي الواقع، لدى كونه في حال التأثير. وإن لم يكن على هذه الحال بل كان ساكنًا مكتفيًا بالقيام في ذاته كان مؤثّرًا بالقوة، اي بحكم الوظيفة التي اليه ترتد ومنها يتقوّم بما هو عليه في ذاته.

وقد يلجأ ابن رشد في تحديد ذلك كلّه وربطه بالخالق الفاعل الى تمييزين: الأول بين « الكل » و « الجزء » والثاني بين « الذات » و « العرض ». فإن الوظيفة التي يقوم بها المخلوق الفرد في حدوده، إنّما هي تحديد لكل ما في الخلق من « قوّة » و « طاقة » و « إمكان » و « مؤثّرية »، وحصر هذا « الكلّ » في فرد معيّن من المخلوقات. بحيث يصبح كلّ مخلوق في الآن نفسه، هو ذاته علنًا و « فعلاً »، وهو والمخلوقات كلّها ضمنًا و « بالقوة ». ومن ثم تصوّر « الجزء »، بما ينطوي عليه من وظيفة، على أنه هو هو ذاته « بالفعل » و « الواقع » وهو الكل ضمنًا وإمكانًا.

وهذا يسوقنا الى التمييز الثاني الذي ترتكز عليه نظرة ابن رشد الى الأمور، وهو التمييز في الحركة والكون بينهما بالذات وبالعرض. وانما يعني بذلك أن « الحركة الكلّية » الكامنة بالقوّة في كل « حركة جزئية » هي الحركة بالذات؛ في حين أن الحركة الجزئية إنّما تكون بالعرض. وكذلك القول في « الشيء »: أي أن الشيء الكلّي هو الذي يكون بالذات. فلم يعد كون الأشياء الجزئية المتتابعة والتي ينطوي كل منها بالقوة على ذلك الشيء الكلي إلاّ كونًا بالعرض. وما دام الله هو « المؤثِّر » المباشر في الكلي حركةً كان ام عينًا من الأعيان، فإنّما « المؤثّرية » بالذات اليه ترتد، فلا يعود كل من المخلوقات مأخوذًا في حدود ذاته إنها « مؤثرًا بالعرض » فقط.

وهذا يعني أن للدكتور جهامي الحق كل الحق عندئذٍ أن يلخّص مذهب ابن رشد في علاقة الله بالعالم بما يلي: « هنالك إذًا سبب وحيد ذاتي حقيقي بمعنى الله او المحرّك الأول الذي لا شريك له في فعله. اما سائر الأسباب فهي عرضية » (ص ٥٣). مثلما انه كان مدركًا غوريات فيلسوف قرطبة الذهنية والفكرية في كل أبعادها إذ وزّع موادّ كتابه على أبوابه الثلاثة المتعلّقة كلّها « بسببيّة الله ». فعالج هذه السببية « محركةً » في الباب الأول، ثم « فاعلة » في الثاني، و « عالمة » في الباب الثالث والأخير. ونضيف ان لدكتورنا الحق كل الحق، هنا ايضًا، إذ يوصينا بالعودة الى آثار المتكلمين يتقدّمهم الغزالي وآثار الفلاسفة وابن رشد في طليعتهم، لنقبل على ذلك كلّه بالنظر الدقيق

والبحث الجدّي العميق. والواقع انه لا بدّ لنا من هذه العودة والإقبال إن شئنا أن يكون نقلنا للنصوص الفلسفية الأجنبية نقلاً صحيحًا يتماشى مع أصالة اللغة العربية ومصطلحها الفكري. هذا اولاً. أما السبب الثاني لتلك العودة وذلك الاقبال فهو إرادتنا ان صدقت وصحّت، أن نُنشئ فلسفة عربية تنطلق مباشرة من حاجاتنا ورغباتنا وتصوراتنا لأنّنا عرب او مستعربون أو ناطقون وكاتبون باللغة العربية أو ما شئت فسمّنا وصفنا. على أن لهذا القول والتأكيد شرحًا وتخريجًا وتعليلاً يجد صياغته وابتناءه فيما يلي.

* * *

إنّ الفكر العربي قد انطلق إبّان نشأته ومراحله الأولى من نصوص وأخبار وآثار أملت عليه من خارج ذاته «عقيدة» أودعها تصوره للأمور وللحياة. وقد تركّزت هذه العقيدة مباشرةً على أفاهيم «الفاعل» و «فعله» وعلاقة هذا الأخير بالأوّل. لكن هذه العلاقة كانت علاقة خالق بمخلوق من «لا شيء». فبدا هذا الأخير لأصحاب عقيدتنا، حتى في واقعه، عينًا وأعيانًا، وهو ما يزال لا بشيء قطّ، أو على الأقل لا بصاحب «فعل» أو تأثير ما. وكان الله هو الفاعل الوحيد والأوحد. وقام علماء الدين يدافعون عن هذه العقيدة ويحتجون لها، ووضعوا لهذا العلم الحجاجي علمًا خاصًا عرف بـ «علم الأصول» جاء مشتملاً على ما اشتهر بعدئذٍ «بأصول الفقه» و «علم الكلام». وأدّى ذلك كلّه الى تخريج مصطلح فكري بل والى تقعيد للغة العربية ما نزال متأثرين بهما الى يومنا هذا.

حتى إذا جاء الفلاسفة ورأوا في ضوء الفلسفة اليونانية المنقولة «الدخيلة» أن لمخلوقنا كيانًا ووظيفةً ما، حاولوا أن يعبّروا عن مذهبهم هذا الجديد في الأمور والحياة، لكنهم لم يستطيعوا في صياغة نظرتهم وبنيانها أن يتحرّروا مما قد فرضته العقيدة في تقعيد اللغة ووضع المصطلح، وسبقهم الأصوليون الى ممارسته وتطويره في اتجاه غورياتهم الذهنية والفكرية. لقد استبدلوا بوحي النبي فيض العقل الفعّال أساسًا للمعرفة، فأضافوا الى ورودها من خارج العارف تصورًا غيبيًا بل عنديًا، من وجه ما، لهذا الورود. إنّهم لجأوا الى ذلك كلّه ليحافظوا على ما كانت العقيدة قد انبنت عليه في اصولها. وهو أن الله هو «الفاعل» الذي لا فاعل ولا مؤثّر حقًّا غيره. ولله در فخر الدين الرازي إمام المتكلمين «المتأخرين» إذ أراد أن يصف موقف الفلاسفة والاصوليين من موضوعنا فقال: «إنّ الله

في نظر الفلاسفة هو فاعل موجب بذاته ولذاته ، في حين أنّه ، عند المتكلمين ، فاعل مريد مختار » .

ولسنا هنا في مجال الجرح والتعديل لنبيّن ما في تعريف المتكلّمين من ابتعاد عن التفلسف العقلي ، وما في تعريفه تعالى لدى الفلاسفة من تعسّف وتصنع لرفع هذا الابتعاد . انما نكتفي بذكر ردّ ابن رشد على الفارابي وابن سينا من هذه الناحية وكيف عاب عليهما أنّهما ، في هذا المجال ، إنّما كانا متقيّدين بأصول المتكلمين ونظرتهم الأساسية الى الأمور والحياة . وهي انطلاقهم من « الفاعل » ليكوّنوا لهم في ضوء العقيدة تصورًا عن العالم « فعله » . ومن ثمّ محاولته هو ، ابن رشد ، أن يتّخذ نهجًا مخالفًا ، أي أنه ينطلق من النظر الى العالم فعل الله ليرتقي ، في ضوء المعطيات الأرسطيّة ، الى تصوّر الفاعل لهذا الفعل والذي هو الله ، فجاءت نتيجة نشاطه الفكري وتلمّسه لهذا التصوّر بالصيغة التي ورد ذكرها آنفًا ، وانتهى اليها الدكتور جهامي في بحثه . وهي ان هذا الفاعل وهو الله ، إنّمَا هو « السبب الوحيد الذاتي الحقيقي والمحرّك الأول الذي لا شريك له في فعله . أما سائر الأسباب فهي عرضية » .

لا شكّ في أن لدكتورنا العزيز الحقّ كل الحقّ ، هنا أيضًا وأخيرًا ، أن يصف تلك النتيجة بأنها « نظرية جديدة طلع علينا بها ابن رشد ، وذلك ما لم نعهده من قبل عند أرسطو » (ص ٥٣) . لكنها ان كانت جديدة بالنسبة الى أرسطو وما كانت عليه الأرسطيّة حتى ابن رشد ، فإنّها لم تطلّ على الفكر العربي جديدة إلاّ بطرق انصياغها وانبنائها . فإنها ، في نهاية الأمر ، انما تفرض على العقل أن يقبل بفاعل واحد لا يُعترف بتأثير حقيقي الاّ له وحده . فضلاً عن أن هذا الانصياغ والانبناء لن يكونا في ضوء المصطلح العربي وتقعيد لغته ، بدون أن ينبّها الى أمور يجدر الاهتمام بها والسؤال عنها . فلا ضير من الاشارة الى هذا الاهتمام والسؤال في خاتمة هذا التقديم الذي استحال وكأنه قد جاوز الحدود التي كان من اللائق أن نقف عندها .

* * *

وأولاً ماذا يعني أبو الوليد « بالأسباب العرضية » او ان شئنا فلنقل « الأسباب بالعرض » . اوَ يقصد « بالعرض » « المجاز المحض » مثلما تصوّر الفلاسفة « العلّة بالعرض » ان صحّ ما ينقل الغزالي عنهم ويشرحه على الأقل في هذا المجال؟ فما عسى أن يكون معنى

« المجاز » حينئذٍ ، ومعنى « السبب » أو « العلّة بالمجاز » ؟ أفنقول إنّه هو الذي لم يحصل المسبّب أو المعلول به بل بغيره ، مثلما ينقل الغزالي عن الفلاسفة ايضًا ، فيأخذ على غرارهم ، العلّة والسبب على أنهما مترادفان ، وهو الوجه الذي استخدمهما عليه ابن رشد بعد ذلك ؟ لكن ، أوَليس في هذا القول نفي مطلق لكل تأثير ، عن السبب والعلّة معًا ، في مجال المخلوقات ؟ فضلاً عن أنّ مصطلح الفكر العربي لم يألف استخدام « العلّة » مرادفة « للسبب » أو العكس بالعكس . بل إنّه استخدام ، لو وَرَدَ ، لكان « أبعد الوجوه عن وضع اللسان » ، فيما يؤكّد الغزالي أيضًا . إلاّ أن الظاهر أنّ ابن رشد إنّما لجأ إليه ، بعد الفلاسفة ، وفي ضوء نظرته الأرسطيّة الى الأمور والحياة ، ليدلّ على « الوظيفة » التي تبيّنها ، بحكم النظرة ذاتها ، في تلك الأمور والأعيان . لكن لم يكن بدٌّ للأصولي ابن رشد من أن يتصوّر « المخلوق » فعلاً من أفعال الله ايضًا . وقد رأينا أنّه يتّخذ هذا « الفعل » منطلقًا منه يرتقي الى إدراكه وتصوّره للفاعل . على أنّه يحقّق هذا الارتقاء وفقًا لنظرته الأرسطيّة دائمًا مستندًا على ما يمكن أن نسميه « التناسب » وعُرف في الفلسفة بالتقديم والتأخير . الأمر الذي يؤدّي به في نهاية المطاف الى تصوّر الله على أنه بأن يكون « سببًا » و « فعلاً محضًا » ، أولى من المخلوق فعله . أي أن سببيّة الله متقدّمة على سببيّة المخلوق التي تصبح متأخرة عليها آخذة عنها . وهذه نظرة أقلّ ما يُقال فيها من حيث الفكر العربي ، إنّها ، بالنسبة الى مصطلح هذا الأخير وأصالة لغته ، من أغرب ما يمكن ان يكون تطلّعًا الى « الفاعل الأول » . ذلك بأن « الفاعل الأول » إنّما هو ، من هذه الناحية ، الأصل والمبتدأ المباشر بحدّ ذاته في حين أن السبب إنّما هو « الفرع والواسطة » . ثمّ إنّ الفعل إنّما هو ، من الناحية ذاتها ، أمر جائز مصنوع محدود ، في حين أن « الفاعل الأول » هو الكائن الواجب الصانع المتعالي والمنزّه عن كل وصف وحدّ . فإن في القول بأن الفاعل الأول هو « فعل محض » او « سبب محض » ضربًا من محاولة الجمع بين معنيين يكادان يكونان متنافرين متناقضين بحكم مصطلح الفكر العربي ولغته.

بقي علينا الآن ، إن شئنا ان نعمل بتوصية الدكتور جهامي كاملةً ، فنعود الى ما نقل إلينا التراث في مفهومي « العلّة » و « السبب » ، أن نصحّح تصوّرنا لهما . فإنهما وردا في مصطلح الفكر العربي بمعنيين معيّنين واضحين ، ومنظورًا إليهما من خلال العلاقة بين الفعل والفاعل . فمن هذا المنظار يجب أخذهما واستخدامهما سواء أكان في نقلنا للنصوص الأجنبية أم في إنشائنا لفلسفة ندّعيها عربية . وفضلُ الدكتور جهامي علينا أنه ينبهنا الى

هذا الواجب. لقد استطاع حقًّا أن يشركنا في نفاذه الى غوريات المتكلّمين وابن رشد الفكرية الذهنية، وذلك من خلال مصطلحات الطرفين مأخوذة بما وضعت واستخدمت عليه بالذات. فأتاح لنا بذلك أن نحتفظ بما لا يزال صالحًا وندع ما تقتضي المصلحة الإستغناء عنه وإسقاطه.

فريد جبر

تمهيد

من شاء دراسة طبيعة المنطلقات الفكرية التي ارتكز عليها كل من المتكلمين والفلاسفة لبناء عالمهم الذهني بمقولاته ومن ثم الديني بمسلماته، وجب عليه البحث في موقف كل منهم من مفهوم السببية حسيّة كانت ام إلٰهية. ذلك ان الموقف ازاء مثل هذا الموضوع هو الذي يحدّد لنا منهجية كل من المتكلم والفيلسوف في نظرته الى العالم، ويمكّننا من الاطّلاع على عقليتهما وتقويمها الانسان قدرةً وارادةً وعقلاً معرفيًا.

واذا كان بناء الكون ومعالمه يجمع تقليدًا الله والانسان والعالم ضمن مثلث مترامي الأطراف متحد الزوايا، فهذه العلاقة الثلاثية لا تتحدّد طبيعتها ولا تتثبّت آماد وقوى كل قطب منها إلاّ من خلال مفهوم السببية هذا. فهو الذي يجعلنا نعي مدى اسهام كل من الحس والعقل في ادراك الأشياء والموجودات[1] في علائقها، ومدى اسهام الحس الوجداني والايماني في تحديد الموقف من العلم الطبيعي وعلاقته بالعلم الإلٰهي.

من هنا كان مفهوم السببية هو الذي يوقفنا على تثبيت وضع الفكر الفلسفي ازاء الفكر الكلامي. فيقرّب مثلاً الفكر المعتزلي من عالم الفلاسفة الفكري، ويبعد الفكر الأشعري عنهم. وهو ينبئ تاليًا عن طبيعة معارضة الفيلسوف لعالم الكلام، كما كانت حال معارضة ابن رشد للغزالي موضوع بحثنا الرئيس.

ونحن لن نفهم حقيقة هذه المواجهة اذا لم ننطلق من توضيح المواقف المتباينة من السببية بين الموجودات او بين الأفعال الانسانية، اذ هي التي ستوضح لنا لاحقًا موقف

١. يوضح الفارابي ان «الشيء قد يقال على كل ما له ماهية ما كيف كان»؛ اما الموجود فهو «انما يُقال على ما له ماهية خارج النفس ولا يقال على ماهية مقصورة فقط، فبهذا يكون الشيء اعمّ من الموجود».
الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، ١٩٧٠، ص ١٢٨.

كل من المعتزلة والأشاعرة ، ومن ثم الفلاسفة ، من حرية الانسان ومدى ارادته وقدرته على اختيار افعاله . ذلك مثل ان نقول ان الاعتراف مسبقًا بالسببية عامةً ولّد عند المعتزلة ذلك الموقف الايجابي من خلق الانسان لافعاله ، بينما جعل الأشاعرة يتمسكون بالكسب وسيلةً لتبرير الفعل الانساني . وكأنما الاقرار بالسببية يأتي اقرارًا بمبدأ التوالد بين الأفعال او الكمون في طبائع الموجودات ، ونفيها يجيء انكارًا للعلاقة المباشرة والمتضمنة بين الفاعل وفعله او بين العلّة والمعلول .

ان مبدأ السببية هذا الذي يلوح هنا ذا ابعاد انسانية تقريرية ، وعقلية معرفية ، ووجودية عملية ، سيثبت لنا دون شك ذهنية المتكلمين والفلاسفة وطاقات وأبعاد فكرهما . وما يهمنا من هذا وذاك هو بلورة الطريق امام جيلنا المفكر : اية منهجية فكرية فضلى يتبنّى لكسر طوق الجمود الذهني ، وتفجير طاقات الوعي المدرك ، وجعلها قادرين على النظر والعلم معًا ، كما على ترسيخ الذاتية ودورها في الافعال . وهذا لا يرمي قطعًا الى دحض دور العقل المؤمن ازاء العقيدة ، انما الاقرار الى جانبه بدور العقل المعرفي كما سيتبيّن لنا من موقف ابن رشد من السببية .

هذا جلّ ما نتوخّاه من دراسات كهذه ، وانطلاقًا من صميم الفكر العربي بالذات : من جذوره الوسيطية وأصوله الكلامية والفلسفية ، توصلاً الى نهضته الاصلاحية التطورية . فيوم تتكشّف للعقل العربي طاقات فكره وأصول لسانه وثقافته الفكرية ، وقد غرف من نصوص هؤلاء المفكرين ، يومذاك يتمكن من نبذ ما قد يُترك لمحفوظات التاريخ ، ويحفظ ما قد يصلح لفكره العصري وعيشه المستقبلي : من منهجية وعقلية ولغة وقيم . اما ان نتوخّى ابراز النزعة اليونانية او أية نزعة دخيلة في مسار مقولات العرب الفكرية ، او ايجاد النزعة التجريبية سباقة عند العرب على مفكري العصور الاوروبية الحديثة مثلاً ، فهذه امور نخالها تندرج في سياق النتائج والمفارقات لا في نطاق المسلّمات والمنطلقات .

لذا فان المنهجية التي يمكن ان تساوق الأبحاث الفلسفية في مضمار كهذا ، ينبغي الاّ تكون احدية الجانب في نظرتها الى الآثار الفكرية العربية ، فتصدّق الأمور وتقوّمها بأحكام مسبقة . فأي تحديث هذا للفكر العربي يدّعيه اصحابه وهم قد اطلقوا الحكم سلفًا على طبيعة وهوية هذا الفكر الذي يحدّثون؟ ان العلاقة التي نقيمها بيننا وبين النص الذي نحلّل وندرس لنعلّل هي علاقة موضوعية لا تخوّلنا تحميل النص معانٍ لم يتضمنها ،

او تركيبه من طبائع وتأويلات غريبة على أصله. فاذا تناولنا السببية هنا بين المتكلمين والفلاسفة، جعلنا تحليلنا يدور حول المفاهيم في قرائنها الزمنية والفكرية حسبما وردت عند كل من المتكلم والفيلسوف، مشيرين ربما الى امكان استغلال بعض هذه المفاهيم لاحقًا في دراسات فكرية عصرية.

وهنا نلمح الى اهمية المصطلح الفلسفي الذي نركّز على بلورته، اذ هو لا يدلّنا على اتّجاه المفكرين الوسيطيين فحسب، انما على كيفية فهمه وحسن استعماله في تعبيرنا الفلسفي اليوم: اكنا ناقلين وتراجمة ام كنا باحثين وناقدين. وهذا ما يدفعنا في كل دراسة مماثلة الى افراد فهرس خاص بالمصطلح الفلسفي الذي بواسطته سنحاول تطوير وتطهير لغتنا الفلسفية.

مقدمة

مفهوم السببية في ابعاده الكلامية والفلسفية

يفترض مبدأ السببية[1] كون الحوادث لا تحصل الاّ بواسطة اسباب مباشرة او غير مباشرة تؤدّيها وتتحكّم بصيرورتها. وذلك مما يحض العقل على اكتشاف هذه الأسباب مسبقًا بغية تفسير وجود الأشياء على النحو التي هي عليه، وما يدفعه لاحقًا الى تحديد طبيعة هذه الأشياء في مجرياتها. من هذا المنطلق اتت السببية على أنواع اشملها السببية الطبيعية او الحسية، وهي تلك العلاقة التي تربط شيئًا بآخر فيكون فيها الأول سببًا والثاني مسببًا عنه. كقولنا مثلاً: ان النار هي سبب[2] احتراق القطن. اما اذا شئنا الخوض في البحث عن الأسباب البعيدة فنقيم حينذاك علاقة بين العالم كلاً والله، حيث يلعب الله دور العلّة الفاعلة او الغائية ويكون العالم مسببًا عنه محدثًا، ذلك بما فيه الوسائط الكامنة في المحسوسات والتي تردّ بالفعل عينه الى الله. وهذه هي السببية الماورائية أو السببية الإلٰهية بمعناها العام.

١. يعرّف لالاند السببية بأنها من مسلمات العقل الأساسية ومن مبادئه الاولية. يقول:
«L'un des axiomes fondamentaux de la pensée ou principes rationnels, l'énoncé le plus usuel est celui-ci: tout phénomène a une cause» (A. LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 12e édition, p. 126)

٢. استعمل ابن رشد مصطلحي «السبب» و «العلة» بمعنى مترادف. ورأى ان السبب والعلة هما اسمان مترادفان يقالان عن الأسباب الأربعة التي هي المادة والصورة والفاعل والغاية.

ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، ١٩٦٤. القسم الثاني، ص ٤٣١

هذه العملية الذهنية تتطلب من العقل استقراء الجزئيات، عبر التجارب والمشاهدات الحسية، بغية ايجاد القواسم الطبيعية المشتركة التي ستتحول دون شك مبادئ عامة تكون عنوان السببية وطبيعتها (كلما شاهدنا او وجدنا ... حصل ...). وتقتضي تاليًا تجريدًا معينًا نفترض حصوله في كل عملية تعميم وتخصيص: تعميم المبدأ وتخصيصه نوعًا من أنواع الأشياء في علله أو أسبابه الفاعلة. ويحصل ذلك بواسطة مفاهيم ومقولات علمية وفلسفية نستعملها كمفهوم «العادة» أو «الضرورة» أو «الآلية».

وعندما يمسي مبدأ السببية هو المنطلق لبناء اساس مذهب فلسفي ما، نراه يتجاوز حدود الطبيعة والعلاقة الأفقية بين المحسوسات، ليشمل عموديًا علاقة معيّنة بين العالم المحدَث أو المكوَّن والخالق المحدِث أو المبدِع، لكل فيلسوف موقف منها[٣].

فعبر تاريخ الفلسفة القديمة اتّخذ المفكرون مواقف متباينة ازاء هذه المسألة، كل حسب نظرته الى الأشياء وتمشيًا مع مذهبه الفلسفي العام ومكانة العقل فيه. فأثبت افلاطون مثلاً السببية على نوعيها، رادًا علّة النظام في الكون الى الخير المطلق عبر الصانع (Démiurge). واقرّ ارسطو بدوره سببية طبيعية بواسطة العلل الأربع القريبة، وسببية ماورائية للحركة والنظام في العالم ردّها الى محرّك ثابت ازلي. اما الدهريون فانهم انكروا السببية الماورائية وجعلوا الكائنات تتسلسل صعودًا الى ما لا نهاية له من الأسباب.

لكن الملفت في الفكر العربي اننا نجد عند الفلاسفة والكلاميين علاقة مباشرة بين مواقفهم من مسألة السببية هذه ونظرتهم الى الانسان عقلاً مفكرًا وارادةً فاعلة. فمن أعطى منهم العقل دورًا رائدًا في البحث عن الأسباب والمسببات الى جانب دور الحواس، اطلق هذا العقل في عمله الذهني وفعله الوجودي وتقويمه الامور والأحكام. ومن اوقف البحث عند حدود الحس والمشاهدة والتجربة لعدم يقينه بدور العقل، انكر عليه اسهامه في مضماري النظر والعمل. وسنكتشف ذلك جليًا من خلال موقف كل من الغزالي وابن رشد، ومن يمثّلان من مدارس كلامية وفلسفية، من السببية اكانت طبيعية ام إلهية.

٣. علينا ان نميّز هنا بين الابداع والخلق والاحداث. فالابداع يعني الخلق دون واسطة «création ex nihilo»، والخلق هو تكوين بواسطة، والاحداث هو ايجاد الأشياء في زمن محدّد.

١. ركائز المعارف وادواتها عند الغزالي

نحن نعلم ان الغزالي انتقد مبدأ السببية الطبيعية منكرًا كل ضرورة أو حتمية تسيّر مجرى الأحداث في الكون. وهو يقول في هذا الصدد: «ان الاقتران بين ما يسمّى في العادة سببًا وما يعتقد مسببًا ليس ضروريًا عندنا»[٤]؛ وكأن موقفه هذا تحديد لمدى نشاط العقل في المجالين المعرفي والعملي. فما البدائل التي طرحها ركائزَ للمعارف الانسانية؟ وكيف اعاد تنظيم مجالات وأولوية هذه المعارف؟

ركّز حجة الاسلام على اهمية التجربة الحسية اساسًا للمعرفة الانسانية في مضمار الطبيعيات. فالاعتقاد والعادة هما اللذان يجلوان لنا طبيعة العلاقة القائمة بين الأشياء. وهكذا يحل التلازم مكان الضرورة، والاحتمال مكان الحتمية: «كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر»[٥]. فلا دليل لنا على العلاقة القائمة بين فعل الفاعل وانفعال المفعول، اكان ذلك بين المحسوسات ام بين الافعال الانسانية، سوى المشاهدة التي «تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به... فقد تبيّن ان الوجود عند الشيء لا يدلّ على انه موجود به»[٦] وهذا هو مضمار العلوم التجريبية بالذات القائمة على الحس والمشاهدة، على التكرار والعادة[٧].

٤. ابن رشد، تهافت التهافت، القسم الثاني، ص ٧٧٧.

٥. م. ن.، ص. ن.

٦. م.ن.، ص ٧٧٩، ويترجم فان دن برغ هذه العبارة بما يلي:

«Observation proves simultaneity not a causation»

انظر:

AVERROÈS, *Tahafut at-tahafut* (The incoherence of the incoherence), Tr. Simone Van Den Bergh, Univ. Press, Oxford, 1954, vol. I, p. 371

أمّا تأكيد الغزالي في المستصفى «ان السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به» فانه يناسب مفهوم السببية او الظرفية «occasionalisme» حسبما جاء فيما بعد عند مالبرنش. انظر: LALANDE, occasionnelle, p. 711

٧. يقول الغزالي في صدد تعريفه التجريبيات ناقلاً على لسان الفلاسفة انها «ما يحصل من مجموع العقل والحس كعلمنا ان النار تحرق والسقمونيا تسهّل الصفراء والخمر يسكر. فان الحس يدرك السكر عقيب شرب الخمر، مرة بعد أخرى، على التكرار، فيتنبّه العقل لكونه موجبًا له؛ اذ لو كان اتفاقيًا لما اطّرد في الأكثر، فينتقش في الذهن علم بذلك موثوقًا به».

الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية، ص ١٠٣.

من هذا المنطلق نفهم انتقاد الاشاعرة لاصحاب الطبائع وأهل الكمون الذين اقرّوا بوجود طبيعة ثابتة لكل شيء ، واكدوا تاليًا كمون قوى باطنة تطبع مجرى الأفعال. وقد لخّص هذا الموقف الباقلاني في الباب الرابع من «كتاب التمهيد» حيث فنّد اقوال اهل الطبائع بالحجج والبراهين المتتالية. فإدعاء اصحاب الطبائع هؤلاء انهم يعلمون حسًا واضطرارًا بوجوب وجود كل معلول بعلّة باطل اذ ان هذه العلاقة لا تحصل إلاّ كلما وجدت وتكرّرت وكلما وجد مثلها ، ووجوب كثرة المسببات عند كثرة اسبابها. فاذا شئنا مثلاً الكلام عن العلم بالشيء أو طلبه لم يحصل لنا ذلك الاّ عندما تكرّر لنا العلم والارادة[٨]. كذلك لا يجوز ان تكون الاعراض فاعلة للافعال. اما مردود ما نشاهده ونحسّه من علاقة بين حادثين كالعلاقة بين الاحراق وحرارة النار والاسكار وشدّة الشرب ، فليس سوى تغيّر حال في الجسم عند مجاورة النار وتناول الشراب. اما العلم بالسبب فيحتاج الى دقيق فحص حيث نردّ كل علّة الى فعل قديم مخترع قادر[٩].

ويستتبع هذا نفي فكرة التولّد عند المعتزلة ، وهو موضوع الباب السادس والعشرين من الكتاب عينه. فالتولّد يفترض تقدّم المسبب على المسبَّب زمنيًا كتقدّم القدرة على المقدور مثلاً ، وهذا ما ينكره الاشاعرة ، اذ يقرّون فقط بفعل التساوق والتزامن بينهما. كذلك يفنّدون امكانية تعلّق القدرة المحدَثة بمقدورين مثلين او ضدّين خلافين. لذا فإن القدرة المساوقة للمقدور لا تحتاج في وجودها الى اسباب لها تتولّد عنها[١٠].

وفي سياق المسألة ذاتها ، اقرّ الجويني ان النظر لا يولّد العلم ولا يوجبه ايجاب العلّة لمعلولها. «فثبوتهما كذلك حتم من غير ان يوجب احدهما الثاني او يوجده او يولّده. فسبيلهما كسبيل الارادة لشيء مع العلم به ، اذ لا تتحقّق ارادة الشيء من غير علم به ، ثم تلازمهما لا يقضي بكون احدهما موجدًا ، او موجبًا ، او مولدًا»[١١].

ماذا اذًا عن مبادئ العقل وضرورتها المنطقية؟ واذا كانت الضرورة لا محل لها بين الطبيعيات ، فما المنفعة من المعيار المنطقي في الأبحاث العقلية؟ يرى الغزالي ان لا

٨. الباقلاني ، كتاب التمهيد ، ١٩٥٧ ، ص ٤١ – ٤٢ ، تحقيق الاب مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت.

٩. م. ن. ، ص ٤٣ وما يليها.

١٠. م. ن. ص ٢٩٦ – ٢٩٧.

١١. الجويني ، كتاب الارشاد ، ترجمة ج. د. لوسياني ، المطبعة الدولية ، باريس ، ١٩٣٨ ، ص ٦ – ٧.

فاعلية لهذه المبادئ وأمثالها الاّ من وجه ما في المنطقيات والعلوم الصورية . ويتجلّى ذلك من خلال القياس العقلي اذ النتيجة فيه تحصل ضرورة من مقدمتين ، سيّمَا دور العقل المقوّم لترهات المخيّلة والوهم : « فتأمل لطف حيل العقل فيه ، فأنه استدرج الحس والوهم الى امور يساعدانه على دركها من المشاهدات الموافقة للموهوم والمعقول ، وأخذ منها مقدّمات يساعده الوهم عليها ، ويرتبها ترتيبًا لا ينازع فيه . واستنتج منها بالضرورة نتيجة لم يسع الوهم التكذيب بها ؛ اذ كانت مأخوذة من الأمور التي لا يتخلّف الوهم والعقل عن القضاء بها ، وهي العلوم التي لم يختلف فيها الناس من الضروريات والحسيات ، واستسلمها من الحس والوهم ، وارتهنها منهما فصدقا بأن النتيجة اللازمة منها صادقة حقيقية »[١٢] .

ان عمل العقل هذا يؤدّي الى خلق الاتزان بين كفتي ميزان المعرفة : بين معطيات الحس من جهة ومعطيات التجربة من جهة ثانية . فيمسي العلم المنطقي والقياس العقلي علمًا ضروريًا اذ انه « لزم من مقدمات يقينية حصل اليقين بها من التجربة والحس »[١٣] . فالميزان هنا هو القياس العلمي او البرهان المفيدللمعرفة الضرورية . وقد عرّف الغزالي البرهان الحقيقي بأنه « ما يفيد شيئًا لا يتصوّر غيره ، ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان ، فانها تكون يقينية ابدية لا تستحيل ولا تتغيّر ابدًا »[١٤] .

ولكن اذا كان العقل يستخرج الاصول الضرورية ويؤالف بينها قصدًا للنتيجة، كما اقرّ بذلك ارسطو عندما رسم معالم القياس وشروط تركيبه ، فلمَ لا يتجاوز دوره المنطقيات في المعارف الاخرى سيّما المابعدية منها؟ ان الغزالي عند اعادته تنظيم مجال المعارف ودور العقل فيها ، اعاد تحديد حقيقة ما يسمّى بالعقل ومدى نشاطاته . فرأى في كتاب الاحياء انه اسمٌ يُطلق بالاشتراك على اربعة معانٍ : الاول يفارق به الانسان الحيوان ، والثاني كونه غريزة في نفس الطفل تساعده على استخراج العلوم الضرورية ؛ والثالث يساعد به النفس على اكتساب العلوم التجريبية ، والرابع عملي يسهم في كبح جماح الشهوات وقهر الغرائز[١٥] .

١٢. الغزالي ، معيار العلم ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦١ ، ص ١٤٤ .
١٣. الغزالي ، القسطاس المستقيم ، تحقيق فكتور شلحت ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ ، ص ٤٥ .
١٤. الغزالي ، معيار العلم ، ص ٢٤٥ .
١٥. الغزالي، احياء علوم الدين، مطبعة مصطفى الحلبي واولاده بمصر، ١٩٣٩، الجزء الأول، ص ٩٠-٩١.

هذا العقل اذاً محدود المجالات ، سيّما بعد الحدّ من دوره في التجريبيات ، فكيف به يجول في عالم الإلهيات؟ انه مجرّد اداة ووسيلة للفهم واكتساب المعارف وحسن التصرّف ، لا علاقة له وفقًا لطبيعته بالتقويم والقدرة والوصول الى درك اليقين. من هنا برزت مفاهيم اخرى واسمى عند الغزالي تكمل دور العقل وتتجاوز وظيفته كمفهوم «القلب» و «الوجدان» و «الارادة». وكذلك برز العِرفان والالهام الصوفي في أعلى درجات المعارف الموصلة الى اليقين، بينما تبقى المعرفة العقلية في المقام الثاني. وقل استطرادًا ان «من لا يداوي قلبه المريض بمعالجات العبادة الشرعية واكتفى بالعلوم العقلية استضرّ بها كما يستضر المريض بالغذاء»[١٦].

وهكذا انتقى الغزالي طريق التصوّف وادبياته مفتاحًا لادراك حقائق الأمور وبواطنها معترفًا بأنّه «اذا تولى الله أمر القلب فاضت عليه الرحمة وأشرق النور في القلب وانشرح الصدر وانكشف له سرّ الملكوت وانقشع عن وجه القلب حجاب الغرّة بلطف الرحمة وتلألأت في حقائق الأمور الإلٰهية»[١٧].

ان هذه الاعتبارات مجتمعة جعلت الغزالي يعيد تنظيم مجال المعارف ، محددًا وسائلها وأبعاد اعمال ادواتها وفقًا لطبيعة كل منها. وجعلته من ثمّ ينفي السببية بين الموجودات والأفعال الانسانية ، ويردّ كل خلق وتطوّر وطبائعية الى كلّي القدرة والارادة ، الى مبدع الكون ومحركه ، الى الله. فلا سببية الاّ السببية الإلٰهية ، ولا فاعلية حقيقية إلاّ ورُدَّت الى السبب الحقيقي. وكان تاليًا حصول المعجزات واردًا في كل آن وحين، اذ من جعل مجاري العادات لازمة لزومًا ضروريًا احال جميع ذلك ، مثل قلب العصا ثعبانًا واحياء الموتى وشق القمر[١٨].

ازاء هذه المواقف من العقل والوجود والانسان والله ، والعلاقة القائمة فيما بينهم ، ما كانت طبيعة مواقف وردود ابن رشد عليها؟ وهل صحيح القول ، بحسب رأي الأشاعرة ، ان حدّ الأشياء لا يتجاوز عادتنا بها وتجربتنا عنها؟ وهل ان نظام الضرورة لا يتعدّى نطاق المعرفة المنطقية الصورية ، بينما يبقى نظام العادة عنوان المعرفة بالطبيعيات؟.

١٦. الغزالي ، احياء علوم الدين، الجزء الثالث ، ص ١٦ – ١٧.

١٧. م. ن.، الجزء الثالث ، ص ١٨.

١٨. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٧٠.

٢. منطلقات الفلسفة العقلية عند ابن رشد

أعاد ابن رشد الاعتبار الى العقل المعرفي طريقًا نحو ابراز اهمية دوره في معارفنا وعلومنا ، وكذلك نحو تصحيح مسار الفكر الكلامي والفلسفي. وقد اقرّ تاليًا السببية بين المحسوسات والأفعال الانسانية ، موسعًا من جديد اطار مجالات العقل في الطبيعيات والكشف عن الطبائع والامكانات الدفينة في الأشياء. وقد خصّ المسألة السابعة عشرة من مسائل التهافت لاثبات وتأييد موقفه هذا ، ردًّا على مزاعم الغزالي والأشاعرة الذين انكروا الضرورة واستبدلوها بالعادة.

يرى ابن رشد ان من التبس عليه الأمر في الأسباب الفاعلة ، ولم يدرك علاقة العلّة بالمعلول ، وجب عليه ان يبحث عن المجهول او ان يطلبه من العلوم[١٩] . وهذا هو تحديدًا المنهج العلمي الصحيح حيث يميّز العقل بين ما هو معروف بنفسه او محسوس ضرورة ، وبين ما لا تحسّ له أسباب فتمسي مجهولة مطلوبة. هنا يحاول الذهن ان يسبر اغوار هذا المجهول ويكشف عن خفاياه. فالعقل لا يستطيع الاكتفاء بحدّ الملاحظة والتوقّف عند تبيّن العادة فقط ، انما هو مخوّل بطبيعته التفتيش عن العلل بغية تفسير العلاقات والروابط بين الأشياء. فأيّة وظيفة يشغلها العقل اذا ما نفينا السببية؟ «والعقل ليس هو اكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل»[٢٠]. أَوَليست المعرفة الحقيقية للأشياء هي المعرفة بالعقل كما رأى أرسطو في علم ما بعد الطبيعة؟ فالعلم الحقيقي ، اي العلم اليقيني ، يستند الى معرفة المسببات عن طريق أسبابها. وتلك هي استطرادًا حقيقة علوم المنطق ، فاذا نحن انكرناها تهنا في مجالات الظن ، ونفينا كل برهان وحد للدلالة على الأشياء. عدا ان «من يضع ان ولا علم واحد ضروري يلزمه ان لا يكون قوله هذا ضروريًا»[٢١] ، كما هي حال الأشاعرة.

هذا من جهة العقل وطبيعته ومجالات عمله. أما من جهة الأشياء فان من ينكر سببية المحسوسات ينفي الأسباب الطبيعية ويرفع عن الأشياء صفاتها وذواتها. «فانه من المعروف بنفسه ان للأشياء ذوات وصفات هي التي اقتضت الأفعال الخاصة بموجود

١٩. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٨٢.
٢٠. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٨٥.
٢١. م. ن. ، ص. ن.

موجود، وهي التي من قبلها اختلفت ذوات الأشياء واسماؤها وحدودها»[٢٢]. فعندما يجهل العقل طبيعة الشيء الحقيقية لا يعود يميّز بين خصائص الكائنات الذاتية، ولا يتوصّل تاليًا الى اطلاق اي اسم او حدّ يجمع فيه بين ميّزات هذا الشيء او ذاك. نقع هنا في مشكلة النسبية في العلوم والمعرفة الانسانية، تلك المشكلة التي دفعت بافلاطون ان يثبت في كتابه كراتيل «Cratyle» ان الاسم «le nom» ليس مجرّد لقب يطلق على الشيء ويتبدّل مع الزمن والصيرورة. انه بطبيعته يحمل معنى ثابتًا نؤكّده برجوعنا الى الواقع الأنيّ حيث نقارن الاسم مع الشيء الذي يحمل اسمه ونرى مدى مطابقتهما لبعضهما[٢٣].

اما ان يدّعي الأشاعرة نفي الضرورة والاستعاضة عنها بالعادة او التكرار، وان المشاهدة لا تدل على اكثر من حصول الفعل عند الملاقاة فقط[٢٤]، فهذا ما يدفع الى التساؤل عما يعنون بمفهوم العادة هذا: «هل يريدون انها عادة الفاعل؟ او عادة الموجودات؟ أو عادتنا عند الحكم على هذه الموجودات؟ ومحال ان يكون لله تعالى عادة فأن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر»[٢٤].

هذا الانعطاف مجدّدًا نحو طريق العقل جعل ابن رشد يركّز على اهمية العلم البرهاني والمنطق ادراكًا للعلم اليقيني. وهذا ما دفعه الى ان يردّ على الغزالي والأشاعرة في مسائل التهافت ليدحضها ويبيّن «قصور اكثرها عن رتبة اليقين والبرهان»، حيث يمسي هذا الأخير المقياس الرئيس للتمييز بين الأقاويل الجدلية والاقناعية المترجرجة والأقاويل البرهانية الثابتة. فهو يقول مثلاً في أدلّة هؤلاء عن حدوث العالم ان فيها عدم كفاية «في ان تبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق بمراتب البرهان».

من هنا وجب الفصل عند ابن رشد بين موقفه من العقل المعرفي ومنهجيته الفلسفية الجدلية التي سنعود الى تفصيلها لاحقًا. فالمنطق البرهاني عنده يلعب دور المعيار الذي به نقيس صحة العلوم اكانت إلٰهية ام طبيعية. وما المنفعة الناجمة اصلاً عن القياس سوى «حصول العلم البرهاني في جميع الموجودات على اتمّ ما في طباعها ان يحصل

٢٢. م. س.، ص ٧٨٢.

٢٣. انظر: PLATON, *Cratyle*, B. NRF de la Pléiade, 1950, p. 688, 439a et suiv.

٢٤. يقول الغزالي في هذا الصدد: «والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدلّ على الحصول به»، تهافت التهافت، ص ٧٧٩.

للانسان»[٢٥]. اما البرهان بحدّ ذاته فهو «قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلّة التي هو بها موجود اذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع»[٢٦].

وكي تظل منطلقاته العقلية ثابتة امام رجال الفقه والكلاميين، فقد رأيناه يخصّ مصنّف فصل المقال لهذا الغرض، مبيّنًا ان هذا النوع من النظر دعا اليه الشرع وحث عليه. فالشريعة توافق مناهج الفلسفة لا بل تحث على النظر العقلي.

هذا الموقف لكل من الغزالي وابن رشد اذًا تجاه مسألة الانكار أو الاقرار بسببية المحسوسات يعكس لنا التناقضات التي اكتنفت عقليتهما: الأول ممثلاً للخط الكلامي الأشعري، والثاني مسهمًا في ترسيخ الخط الارسطي المشائي في الفكر العربي.

ان عقلية الغزالي التي تأثرت بجوّ المتكلمين الفكري، انطلقت في تحليلها للأشياء من خبر أُمليَ على الفكر من خارج، من عقيدة بحثت في ضوئها اسرار الكون. لذا وقف العقل عندهم موقفًا سلبيًا من الواقع، فلم يحلّلوا بنية الأشياء من باطن ولا نظروا في هوية طبيعتها. لقد سخّروا العقل لفهم الطبيعيات واستقراء جزئياتها فقط، أو الشهادة للنبوة بالتصديق في الأمور الإلٰهية ليس إلاّ. هذه العقلية ولّدت نظرة انفصالية الى الخلق والى أصل الكون وتطوّره: فلا امكان في المادة ولا حياة باطنة، لا قوة ولا تحوّل مستمرّ، انما الفعل يظلّ محدودًا ومقيّدًا بارادة الله وسببيته، يخلقها ويعدمها ساعة يشاء. مصدر الأحداث كلّها اذًا ينبع من الله سبب الأسباب وعلّة كل تغيير فعلي. وهكذا سار الغزالي على خطى منهجية الأشاعرة التي تنطلق في تفسير الأحداث وتعليل صيرورتها من الفاعل الخالق نحو الفعل المحدّث.

أمّا عقلية ابن رشد فانها تأثرت بخاصة بجوّ الفلاسفة الفكري، وان انتقدهم أحيانًا، وبطريقة معالجتهم الأمور منطقيًا برهانيًا وعلميًا. فحلّل قوانين الطبيعة من الداخل، ونظر تاليًا الى بنية الأشياء وطبائعها الذاتية، وبواسطتها حاول الاستدلال على خالقها وصانعها، محدّدًا لكل عالم خصائصه وفاصلاً بين ما هو طبيعي وما هو ماورائي. وهكذا بيّن لنا شرعية النظر الفلسفي اذ «كان فعل الفلسفة ليس شيئًا اكثر من النظر في

٢٥. ابن رشد، تلخيص منطق ارسطو، تحقيق جيرار جهامي، منشورات الجامعة اللبنانية، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٨٢، المجلّد الأول، كتاب القياس، ص ١٣٧.

٢٦. م. ن.، المجلّد الثاني، كتاب البرهان، ص ٣٧٣.

الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، اي من جهة ما هي مصنوعات ، فان الموجودات انما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها. وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتم ، كانت المعرفة بالصانع اتم ، وكان الشرع قد ندب الى اعتبار الموجودات وحث على ذلك »[٢٧] . لذا استنتج ابن رشد ان هناك طاقية تسيّر المادة ، وربط هذه الطاقية بالامكانات والقوى العديدة المتفرعة عنها . فجاءت نظرته الى الكون ومسيرته نظرة اتصالية واحدة موحّدة ، وذلك من جهة الخلق والاحداث ومن جهة ربط الأشياء ببعضها وبخالقها . هذه النظرة تولّدت عن منهجية علمية وواقعية انطلقت في تحليلها من الفعل للاستدلال على الفاعل ، كما سنبيّن ذلك من خلال بحثنا عن مفهوم السببية عند فيلسوف قرطبة .

وقد يخيّل الى ذهن الدارس ، بعد ابراز هذه التناقضات بين نظرة كل من الغزالي وابن رشد الى السببية ، ان هذا الأخير ينكر كل فاعلية لله ويُسند سنّة التطوير الى المادة . لكن من يتابع تحليل هذه المسألة بالذات يتبيّن له ان ابن رشد لا يتجاوز معطيات العقيدة العامة بما فيها اسهام الصانع في تسيير وتطوير مصنوعاته . لذا فقد وجدناه يربط مفهوم السبب الحسّي بمفاهيم عدة تعطيه ابعادًا ماورائية وإلٰهية ، وتعيده حلقةً من حلقات مذهبه الفكري ليصبح كلاً متماسكًا . وهذا معنى اشارته في هذا الصدد الى « انه لا ينبغي ان يُشكّ في ان هذه الموجودات قد تفعل بعضها بعضًا ومن بعض .. » . لكنه يعلّق ذلك الفعل بشرط فيردف قائلاً : « ولكنها ليست مكتفية بأنفسها في هذا الفعل ، بل بفاعل من خارج ، فعله شرط في فعلها ، بل في وجودها فضلاً عن فعلها »[٢٨] . أمّا سرّ طبيعة هذه الموجودات وكمون هذه الخصائص فيها فردّه الى « علم الخالق (الذي) هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود الذي هو بها متعلّق »[٢٩] .

وهكذا يبرز الرابط جوهريًا بين السببية الحسية والسببية الإلٰهية . فتمسي النار مثلاً فاعلة الاحتراق في القطن ولكن لا باطلاق . هي سبب ولكنها سبب مشروط : انها متعلّقة

٢٧. ابن رشد ، كتاب فصل المقال ، تحقيق البير نادر ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ . الطبعة الثانية ، ص ٢٧ .

٢٨. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٨٧ .

٢٩. م. ن. ، ص. ن. ؛ ان تطوير مفهوم السببية عند ابن رشد على هذا النحو جعلنا ننتقل في بحثنا من سببية المحسوسات لنربطها بمفهوم السببية الإلٰهية المحركة ومن ثم الفاعلة وصولاً الى السببية العالِمة الخالقة .

من جهة بفاعل لها ، ومن جهة ثانية بطبيعة تخصها . وهنا لا يعود الله يتصرّف دونما قانون او قاعدة توقفنا على طبيعة افعاله ، كما شاء تصويره الأشاعرة والغزالي ، انما يتقيّد بالقوانين الطبيعية الكامنة في الهيولى والتي كان اصلاً سبب حركتها وتحوّلها . وقد اثبت ابن رشد تقيّد الله المنطقي هذا حين استبعد ان يكون مثله مثل « الملك الجائر ، وله المثل الأعلى ، الذي لا يعتاص عليه شيء في مملكته ، ولا يُعرف منه قانون يرجع إليه ولاعادة . فأن افعال هذا الملك يلزم ان تكون مجهولة بالطبع . واذا وجد عنه فعل ، كان استمرار وجوده في كل آن مجهولاً بالطبع »[٣٠]. اذ عندها ، يقول ابن رشد ، ينتفي النظام بين الموجودات ولا يبقى ها هنا علم ثابت بشيء ، فينتفي بذلك العلم اليقيني الذي هو « معرفة الشيء على ما هو عليه »[٣١]. وليس العلم المخلوق فينا اصلاً سوى « ان يعتقد في الشيء انه على الحال التي هو عليها في الوجود »[٣٢].

تُرى ماذا يعني ابن رشد بالمحرِّك الفاعل والعالِم الخالق؟ وأي موقف اتّخذ من مسألة السببية الحسيّة والإلٰهية بالنسبة لعلماء الكلام والفلاسفة الذين سبقوه؟

اننا ، وفي ضوء النصوص التي توفّرت لنا ، سنحاول ايضاح مجمل هذه المواقف من خلال المفاهيم عينها التي اشرنا اليها ، والتي تجلّت بمعظمها في كتاب « تهافت التهافت » الجامع ، دون ان نسقط من الحسبان سائر مؤلّفات ابن رشد البارزة مع مقارنتها بما يقابلها عند الأشاعرة والغزالي بخاصة . كل ذلك سنقوم بدراسته موضوعيًا، ومن خلال مفهوم السببية بالذات ، لنستشف منه مذهب كل مفكّر أو عالم كلام عكست اراؤه في السببية مواقفه من سائر المسائل المعرفية والاجتماعية والخلقية ، ضمن اطار وطبيعة العلاقة القائمة بين الله والعالم او بين الله والانسان ، ومن ثمّ بين الانسان والعالم .

٣٠. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٩٦ .

٣١. م. ن. ، ص. ن.

٣٢. م. ن. ، ص. ن.

الباب الأول

السببية المحرّكة

تقديم الباب

ان مشكلة الوجود كلاً متناسقًا تولّدت عند المتكلمين والفلاسفة حين ارادوا معرفة هوية هذا الوجود ومن ثمّ النظر في اصله وتكوينه وغائيته : هل هو مستقل بحدّ ذاته وفقًا لقوانين ذاتية؟ ام مرتبط بفاعل احدثه؟ وما هي زمنية هذا الاحداث؟

وقد سلك المتكلمون في بحثهم هذا مسلكًا دينيًا عامًا ، سيّما الأشاعرة ، حين اقرّوا بالمكان والزمان المحدثين مع المادة واللذين سبقهما العدم المطلق ، بينما سلك ابن رشد مسلك الفلاسفة الذين لم يفقهوا يومًا الإحداث بمعنى الخلق من عدم (ex nihilo) انما ربطوا الوجود بزمان ومكان قديمين ، متطلعين الى اتصالية كونية تدعم النظريات القائلة ان لا قفزات في الطبيعة انما الخلق والتطوّر عمليتان مستمرتان.

لكن هذا التفسير لم ينفِ يومًا قضية العلاقة الوثيقة بين الله والعالم لدى فلاسفة العرب ، ولم يسقط تدخّل الله وفقًا لمبدأ العناية الإلهية. إنما كان ان اعطى هؤلاء المادة استقلالية نوعية ووهبوا العقل حرية استنباط العلل وصهر القوانين.

الفصل الأول

سببية الله المباشرة

ظهرت بوادر مشكلة سببية الله الماورائية عند ابن رشد حين وجّه نقده المباشر الى الأشعرية في مسألة قدم العالم ، تلك المسألة التي تضاربت آراء الأقدمين حولها واختلفت مناحيهم فيها.

لقد اقرّ ارسطو القدم بدلالته على ازلية المحرِّك الأول والهيولى الأولى وكذلك الحركة والزمان معهما. بينما دلّ على ذلك افلوطين من خلال الفيض الأزلي الذي تبناه فيما بعد المشاؤون في الاسلام ، حيث جاءت نظرياتهم متماسكة متناسقة فيها من المنطق ما يؤمّن الاتّصال بين الأفعال وتوالدها. اما علماء الكلام ، وبخاصة الأشاعرة منهم ، فانهم عدا انكارهم قدم العالم ، اثبتوا الله فاعلاً اولاً لفعل متراخٍ عنه. اذ ماذا يمنع الله ان يكون قديماً ويخلق العالم في الزمن الذي يرتأيه؟ فكان ان انتقد ابن رشد موقفهم هذا حين رأى أن لا مخلص من المغالطات والتناقضات لمن يقرّ او يسلّم بفاعل اول للعالم ينفصل فعله الأول عنه ويكون محدود الطرفين بداية ونهاية[1]. وقد برّر ابن رشد موقفه هذا من ناحيتين: ناحية اولى منهجية توضح ما أوردناه في المقدمة عن عقلية فيلسوف المغرب. فهو ينتقد تلك النظرة الانفصالية الى خلق يسبقه عدم مطلق أو يلحقه افناء مطلق. وهذا النوع من الخلق او الاعدام يولّد تراخيًا بين الله الفاعل والعالم المفعول، مما يصعب فهمه على

١. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٦٥.

العقل. لذا يقول ابن رشد مبررًا فاعلية الله الدائمة: «ان الذي أفاد الحدوث الدائم احق باسم الاحداث من الذين افاد الحدوث المنقطع»[٢]. فالفعل اذًا ازلي مستديم وأبدي متّصل بالله مثلما هي حاله تعالى. وناحية ثانية منطقية حيث يورد لنا ابن رشد براهين عقلية تعلّل الناحية المنهجية من كلامه عن التناقضات في الفعل المنفصل، وقصدها ابعاد المتكلم والعالِم عن ميادين الشك والتساؤلات العويصة. فيرى فيلسوفنا ان من اقرّ بمبدأ البداية والنهاية للفعل الإلهي وقع لا محالة في مشكلة الحالة المتجدّدة اذ ان وقت الفعل مغاير لوقت عدم الفعل. فاذا كان الفاعل لم يفعل ثم فعل، راودتنا من جديد اسئلة عدة حول هوية فاعل هذه الحالة المتجدّدة: اهو الله نفسه ام غيره؟ الى ما هنالك من تناقضات تشدّ الله اليها فتبعده عن الكمال وتجعله عرضة للتغيّر والتبدّل[٣].

غير جائز اذًا التراخي بين الله والعالم، منهجيًا ومنطقيًا، بفترة لم يكن فيها خلق وكان العدم مطلقًا ثم تحوّل فيها العدم الى امكان وجود، «فان المفعول لا بدّ ان يتعلّق به فعل الفاعل»[٤]. فاذا كانت الارادة الأزلية لا أوّل لها ولا نهاية لم يمكن ان يتحدّد منها وقت دون آخر، فشرط المفعول ان يلحق زمن فاعله. وهذا هو فحوى رد ابن رشد على الأشاعرة في مناهج الأدلة: «وما يقوله المتكلمون في جواب هذا، من ان الفعل الحادث كان بارادة قديمة، ليس بمنج ولا مخلّص من هذا الشك؛ لأن الارادة غير الفعل المتعلّق بالمفعول... فان الفعل غير الفاعل، وغير المفعول، وغير الارادة. والارادة هي شرط الفعل لا الفعل. وأيضًا فهذه الارادة القديمة يجب ان تتعلّق بعدم الحادث دهرًا لا نهاية له، فهي لا تتعلّق بالمراد في الوقت الذي اقتضت ايجاده إلاّ بعد انقضاء دهر لا نهاية له، وما لا نهاية له لا ينقضي. فيجب الاّ يخرج هذا المراد الى الفعل او ينقضي دهر لا نهاية له، وذلك ممتنع»[٥]. هذا وان جاز التراخي كان وجود العالم من باب الامكان لا من باب الضرورة، وذلك مما يرفضه ابن رشد.

ان كون العالم ضروري الوجود فكرة تأثر بها ابن رشد دينيًا. فالقرآن يصوّر الله بأنه كريم فاضل يختار الأصلح لعباده، والأصلح هذا يكمن في فعل الخلق والايجاد لا

٢. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢١٧.
٣. م. ن.، ص ٦٥.
٤. ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٥٥، ص ١٣٦.
٥. م. ن.، ص.ن.

في فعل العدم والاعدام. فقد جاء في الكتاب الكريم: «الحمدُ للهِ الذي خلقَ السمواتِ والأرضَ وجعل الظلماتِ والنورَ ثم الذين كفروا بربهم يعدِلون»[٦].

هذه الضرورة ارادها ابن رشد بعيدة عن مفهوم الحتمية التي طبعت عملية الفيض عند افلوطين الذي رأى ان كل كائن بلغ كماله لا يطيق ان يبقى في ذاته بل يبدع ضرورة كائنًا آخر مثل الشمس التي تولد النور[٧]. واذا كانت هذه حال الأشياء الطبيعية، فكيف يمكن للكائن الكامل، وهو الخير المطلق، ان يظل ساكنًا في ذاته؟ وفي هذا المعنى يقول ابن رشد عن فعل الله انه «صادر عن علم، ومن غير ضرورة داعية اليه، لا من ذاته ولا لشيء من خارج، بل لمكان فضله وجوده»[٨].

من الممتنع اذًا ان تتعلّق الارادة بعدم الاحداث دهرًا لا نهاية له ولا انقضاء ثم تعود فتحدث، «وهذا هو بعينه برهان المتكلمين الذي اعتمدوه في حدوث دورات الافلاك»[٩]. وسوف ينتقد ابن رشد هذا البرهان في سياق مسألة قدم العالم.

ان يكون العالم ازليًا، اي لا بداية له، فذلك يقتضي منطقيًا ان يكون ابديًا اي لا نهاية له[١٠]. فالذي لا يضع للحركة الدورية ابتداء لا يلزمه ان يجعل لها انقضاء، وما لم يدخل في الماضي دخول الحادث الفاسد فهو مع الماضي ممتد إلى ما لا نهاية له. لذا انتقد ابن رشد المتكلمين حين قالوا ان كل ما وجد في الماضي فله اول، اذ الأول يوجد في الماضي ازليًا كذلك في المستقبل. وبرهانه ان «وجود ما وقع في الماضي مما ليس بأزلي، غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي، وذلك ان ما يقع في الماضي من غير الأزلي هو متناه من الطرفين (كالحركة المستقيمة)، اعني ان له ابتداء وانقضاء. وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له ابتداء ولا انقضاء (كالحركات الدائرية)»[١١]. فالذي له ابتداء كالممكن له انقضاء، اما الذي لا ابتداء له فلا انقضاء له[١٢]. وهكذا يرى ابن

٦. سورة الانعام (٦) آية ١.

٧. انظر: PLOTIN, *Ennéades*, Tr. E. Bréhier, Belles Lettres, 1956, t. V, p. 22

٨. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٥٥.

٩. ابن رشد، مناهج الأدلة، ص ١٣٦ – ١٣٧.

١٠. خصّ الغزالي القضيتين بمسألتين: الأولى في مسألة ابطال قولهم بقدم العالم، والثانية في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة.

١١. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢١٣.

١٢. م. ن.، ص. ن.

رشد ان الأزلية والأبدية هما مفهومان متكاملان متّصلان، لا يقوم الواحد منهما في مبادئه دون الآخر.

لقد اخذ ابن رشد من مشكلة القدم هذه منطلقًا كي يثبت معها قدم الحركة، ويقرّ بواسطتها وجود محرّك ازلي هو سبب مباشر لكل حركة. وغايته في ذلك واضحة وهي ابعاد التشويش عن مبادئ الفلاسفة ومعتقداتهم في قدم العالم والحركة، وتقريب المتكلمين من الطريق القويم والتفسير الصحيح كي لا يضلّوا العامة في تأويلاتهم[١٣].

يرى ابن رشد ان المتكلمين والغزالي قد أخطأوا عندما أرادوا الاعتراض على قدم العالم عند الفلاسفة من خلال برهان محدودية دورات الأفلاك. فقد قارن هؤلاء بين حركتين، حركة الشمس وحركة زحل، كما لو كانتا محدودتين بطرف زمان واحد. فان فلك الشمس حسب رأيهم يدور في سنة بينما فلك زحل يدور في ثلاثين سنة[١٤]. وهذا دليل على ان للحركة بداية وكذلك للمحرِّك الذي هو العالم. والحال يقول ابن رشد ان لا نهاية لهاتين الحركتين جملةً اذ ان كلتيهما موجودتان بالقوة. فالنسبة تصحّ عندما تكون بين حركتين جزئيتين ومتناهيتين، لكن المقايسة لا تصح بين عظمين او قدرين لكون الحركة فيهما كلية لامتناهية. وفي هذا الصدد يقول ابن رشد: «وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة، لكون كل واحد منهما بالقوة، اي لا مبدأ له ولا نهاية، وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء لكون كل واحد منها بالفعل، فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل الى الكل، نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه (اي الأشاعرة). لأنه لا توجد نسبة بين عظمين او قدرين، كل واحد منهما يفرض لا نهاية له»[١٥].

نتعرّض هنا مرة أخرى للتناقض القائم بين عقلية المتكلم وعقلية الفيلسوف. فالمتكلمون الأشاعرة لا يرون وجودًا إلّا محدودًا وبالفعل، والواقع الحسي عندهم متناهٍ ومجزّأ. أما ابن رشد فانه يعترف مع الفلاسفة بأن الوجود وجودان: وجود بالفعل ووجود بالقوة. فالحركة الجزئية الفعلية محدودة، أما الحركة الكلية اللامتناهية فغير محدودة اذ هي في حال القوة وهذه هي حال الحركة الدائرية القديمة. لذا فانه من الخطأ منهجيًا المقابلة بين الحركة جملةً والحركة مجزأةً، انما اذا صحت النسبة فذلك يقوم بين كل جزء من

١٣. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ١٣٣.
١٤. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٦.
١٥. م. ن.، ص ٧٧.

اجزائها كنسبة الجزء الى الجزء وبالفعل. والمشكلة تعود اصلاً الى طبيعة العقل الانساني الذي يضع للحركة اجزاءً وابعاضًا، اذ انه عندما لم يستطع ادراك ابعادها اللامتناهية دفعةً وجدناه يحدّها بالقبلية والبعدية، بالبداية والنهاية، كما فعل بالنسبة الى مفهوم الزمان الذي هو مقياس الحركة. فالزمان بدوره ليس مجموعة سلسلة من الأوقات والآنات المتتابعة، انما هو حاضر ابدي. لكن الوجدان البشري عندما لم يستطع ان يسلّم بابعاده كافة قام بتجزئته الى ماضٍ وحاضر ومستقبل، محدّدًا اياها اطرًا لعيشه ووجوده. وهكذا تبقى الحركة بذاتها، بجوهرها، وجودًا بالقوة: نهايتها متضمنة في بدايتها حيث يكمن فيها ما لا نهاية له من الحركات الجزئية؛ وما الحركة الجزئية بدورها سوى مظهر من مظاهر الحركة الكلية.

وقد يوضح مفهوم «المتناهي واللامتناهي» في الفكر العربي موقف كل من الغزالي وابن رشد ازاء مسألة حركات الأفلاك هذه والنسبة القائمة بينها، فقد حصر الغزالي آراء الفلاسفة في هذا المجال بمبدأين: «ان كل ما فرضت آحاده موجودة معًا وله ترتّب بالطبع، وتقدّم وتأخّر، فوجود ما لا نهاية له منه محال... فأما ما وجد فيه أحد المعنيين دون الآخر فنفي النهاية عنه لا يستحيل»[١٦]. لكنه لم يعترف سوى بالمتناهي تمشيًا مع المبدأ الأشعري القائل ان كل موجود محدود وبالفعل. اما ابن رشد الذي تبنّى المبدأين معًا فقد رفض، كما جاء معنا، ايجاد نسبة بين اللامتناهي والمتناهي. فان الحركة المتناهية، وان كانت بجزئياتها الموجودة والمترتبة معًا، محدودةً، فهي بكليتها موجودة بالقوة وليست بالفعل كي نستطيع حدّها. لذلك لا يصدق عليها لا انها شفع ولا انها وتر. ولا نستطيع تاليًا القول بأن ما دخل فيها من الماضي قد انقضى واندثر، «لان كل ما انقضى فقد ابتدأ، وما لم يبتدء فلا ينقضي»[١٧].

وانطلاقًا من عدم الاقرار بمبدأ القوة، لم يفهم الغزالي ومعه الأشاعرة كيف تكون الحركة قديمة من جهة وحادثة من جهة ثانية. انه لم يدرك ان التمييز بين وجود حركة

١٦. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ١٩٣ – ١٩٤.

١٧. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨١؛ انتقد ابن رشد في هذا الصدد رأي الفلاسفة الذين اقروا بالشرطية بين الأفعال كأن يكون الفعل الأول الماضي شرطًا في وجود الفعل الثاني، ورأى أنهم تأثروا بمنهجية الاشاعرة في تعيينهم فعل اول وفاعل اول في سياق عملية الخلق. فانه عندما يكون المحرك ازليًا وفعله غير متراخٍ عن وجوده، يلزم ان لا يكون لفعله مبدأ كالحال في وجوده والاّ كان فعله ممكنًا لا ضروريًا. لذلك وجب ان لا يكون واحد من افعاله الاولى شرطًا في وجود الثاني. انظر ص ٧٩ – ٨٠.

لامتناهية بالقوة وأخرى متناهية وبالفعل يقتضي وجود قابل اصيل لها يتمثّل عند ارسطو بالهيولى الاولى الأزلية : قديمةً كلية بالجنس ، حادثةً جزئية بالنوع . بينما تجد ابن رشد يقرّ مع الفلاسفة تصنيفًا جديدًا للكائنات وفقًا لمراتبها وتدرجها من الأسفل نحو الأعلى على نحو يظهر سببية الله المباشرة للعالم ، محركًا ازليًا بالذات لا بالعرض ، حيث ترتقي كل حركة الى سابقاتها عرضًا ، وترتقي اليه في مجملها مباشرة وبالذات[١٨] .

ان ابن رشد ينتقل للدلالة على سببية الله المحركة المباشرة : من الكائن الفاسد الذي تؤدّي فيه الحركة الى تغيّر في الجوهر ، الى الكائن اللافاسد واللاكائن (وهي المادة الأولى مع العناصر الأربعة الاصيلة) حيث تؤدّي فيه الحركة الى تغيّر في المكان فقط ، ثم الى الكائن الأزلي القديم الذي لا تنطبق عليه مفاهيم الحركة والزمان لأنه يحرّك ولا يتحرّك[١٩] .

وهكذا يمسي الله سببًا للحركة وشرطًا في وجود كل كائن منذ تكوينه، اذ انه بتحريكه المادة الاولى في القدم اخرج الكائنات من طور القوة الى طور الفعل. فأضحت الأشياء المحسوسة تاليًا اسبابًا لكن لا باطلاق ، اذ لولا الله لما تحرّكت وتكوّنت واثّرت على بعضها البعض. وهذا هو فحوى ما قاله ابن رشد في هذا الصدد : «فكل حركة في الوجود فهي ترتقي الى هذا المحرِّك بالذات لا بالعرض ، وهو الذي يوجد مع كل متحرّك في حين ما يتحرك»[٢٠] .

ولكن تعترضنا هنا تساؤلات عدّة تتناول طبيعة هذه السببية الإلٰهية في حدودها وأبعادها وعلاقتها بالسببية الطبيعية . وأبرزها : ان اعطي لله صفة المحرِّك فماذا يحرّك وكيف يحرّك؟ ومن جهة ثانية ما هي نوعية علاقة الله بالعالم؟ هل انه يحرّك في الأزل ثم يتوقّف عن فعل التحريك فتنتقل المادة بطبيعتها وقواها تلقائيًا من حالة الى اخرى كما هو موقف ارسطو منها؟ ثم اذا كانت للأشياء طبائع تخصّها فما علاقة الله بها بعد اعطائها الحركة منذ الأزل؟

هذه الأسئلة بمجملها تدفعنا الى ايضاح بعض المفاهيم حسبما وردت عند كل من المتكلمين الفلاسفة والتي ستجلي لنا موقف كل منهم من العلاقة القائمة بين الله والعالم. وذلك مثل مفهوم «الامكان» ، و «الذات والعرض» ، «والزمان» .

١٨. انظر مفهوم الذات والعرض في الفصل الثالث من هذا الباب.

١٩. نظرية القدماء الطبيعية. انظر تهافت التهافت ص ١٢٧ – ١٢٨.

٢٠. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٢٨.

معاني الإمكان وأبعاده

يرِد مفهوم الامكان او الممكن في معنيين : معنى منطقي ذهني (Le possible) ، ومعنى واقعي طبيعي (Le contingent). فالمعنى المنطقي يأتي عكس معنى الضرورة التي تقتضيها شمولية القضية. فالقضية اما ان تكون مطلقة ، واما ذات جهة ، واما شرطية. والقضية ذات الجهة منها ما هي ضرورية ، ومنها ما هي ممكنة ، ومنها ما هي مستحيلة. وهنا يأتي معنى الامكان الذهني الذي يشكّل وسطًا بين مفهومي الاستحالة والضرورة. اما اذا انطلقنا من قوانين الطبيعة ، وجدنا ان الأمور المقدّرة الوجود في الزمان المستقبل تسمى ممكنة الوجود ، ولذا نجدها تأتي على ثلاثة اصناف : على التساوي ، وعلى الأقل ، وعلى الأكثر[1]. وهي تكوّن بالتالي ركنًا أساسيًا من اركان العلوم الطبيعية ، وان جاءت أحيانًا نتيجة الاعتقاد بما يحصل بالاتفاق ، اذ هذا النوع من الوجود ليس واجبًا ضرورة ولا يوجد على الأكثر او غالبًا.

لكن المشكلة التي اختلف حولها المتكلمون مع الفلاسفة دارت حول طبيعة هذا الامكان : اهو ذهني محض ام هو واقع متحقّق ينتزعه الذهن استقراءً من الموجودات؟ وبخاصة اذا علمنا ان هذا المفهوم ارتبط دائمًا بمفهوم القوة عند الفلاسفة ، بينما انكره الأشاعرة كما جاء معنا. فاذا لم يكن في الطبيعة امكانات او أشياء ممكنة الحدوث على

١. ابن رشد ، تلخيص منطق ارسطو ، المجلّد الثالث ، ص ٩٨٨.

الأقل أو على الأكثر، فكيف يتمّ الانتقال اذًا من حال الى أخرى؟ وهل نقحم الله في كل عملية تطوير وتبديل طالما ان الحوادث منفصلة ولا سببية طبيعية تربط بينها؟

١. الامكان والقوة

وجدنا ان من انكر السببية بين المحسوسات من جماعة الأشعرية انكر معها الامكان في المادة، وجعل من الله سبب الأسباب الوحيد خوفًا ربما من الاشراك وتقاسم الأفعال. وان من أقرّ هذه السببية من جماعة الفلاسفة والمشائين في الاسلام اثبت معها الامكان في المادة فجعلها تنتقل من حال القوة الى حال الفعل من خلال نظرة اتصالية طبيعية. وهذا ما يدفعنا الى ربط مفهوم السببية، أكانت طبيعية ام إلٰهية، ومباشرة، بمفهومي الامكان والقوة.

وأول من حلّل مطولاً مفهوم الامكان هذا كان ارسطو اذ جعله من أسس مذهبه الفلسفي: في الطبيعيات والمنطقيات والإلٰهيات. وقد ربطه بمفهوم القوة نظرًا الى كونه مبدأ الحركة والتغيّر، مركّزًا اسس فلسفته على نظرية التبدّل عبر الكون والفساد وهي الحالة التي تنتقل فيها الكائنات من القوة الى الفعل، مكتسبةً صورًا عدّة وفقًا لامكاناتها وطاقاتها. فقد حاول ارسطو ان يلقي بعض الضوء على طبيعة الفعل في حركيته وتطوّره وصيرورته من خلال مفهوم القوة هذا، فرأى انه «يقال قوة على ما فيه مبدأ يمكن ان يتغيّر من غيره الى شيء وينقلب اليه»[٢]. ونظرًا لأهمية هذا المبدأ الذي هو علّة التغيّر والصيرورة، انتقد ارسطو تلك الفرقة من الناس مثل «غاريقون» (Les mégariques) التي قالت ان القوة لا تكون الاّ عند الفعل فقط. فألزمهم محالات يقع فيها كل من ينكر الامكان ويتصوّر القوة والفعل شيئًا واحدًا. ذلك انه لا يصدق حينذاك على البنّاء انه بنّاء مثلاً اذ لم يكن يبني، ولا يكون من فارق قبل البناء: بين من لا يبني وهو بنّاء اصلاً، وبين من لا يبني ايضًا لكنه ليست عنده المهنة. ودليله ان المهنة لا تذهب عند فناء الشيء[٣]. افيكون اذًا، وفقًا لهذا الرأي، القائم قائمًا ابدًا لأنه لا يملك القوة على

٢. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، حقّقه موريس بويج – المطبعة الكاثوليكية، سنة ١٩٤٨، ص ٥٨٥، ١٠١٩ ب.

٣. م.ن.، ص ١١٢٧، ١٠٤٦ب – ٣٣، ٣٦، ٤٧؛ ان فرقة غاريقون هذه هي من السقراطيين الايليين الذين كانوا يقولون بالضرورة المطلقة لكل حدث.

القعود، فتنتفي بالتالي الحركة ومعها السكون؟ أَوَلَيست الحركة كمال ما هو بالقوة؟[٤]. وهنا اعقب ابن رشد تفسير نص ارسطو بمقابلته موقف الأشاعرة بموقف غاريقون مردفًا: «وهذا القول ينتحله الآن الاشعريون من أهل ملّتنا، وهو قول مخالف لطبيعة الانسان في اعتقاداته وفي اعماله»[٥].

لربما تعود هذه المشكلة عند اليونان الى الموقف من الصيرورة والحركة من جهة، والموقف من الثبات والجمود من جهة ثانية. فلطالما وقع الخلاف عندهم بين هيرقليطس الذي استنتج ان السلطان في الكون يعود الى الصيرورة الدائمة والتحوّل المستمرّ، وبين بارميندس (ومعه غاريقون) الذي جعل من الثبات مبدأ الكون بأسره. لكن مشكلة نفي القوة عند الأشاعرة مردّها الى عقلية معيّنة طبعت نظرتهم الى الوجود الحسي. فلم يحلّل هؤلاء طبائع الأشياء ولم ينظروا في قوانين طبيعية مستقلة، بل أنكروا وجود الامكان سابقًا للفعل والقوى الذاتية المقدّمة له. واذا عدنا هنا الى موقف الغزالي، الذي سار على نهج الأشعري والباقلاني والجويني، وجدناه ينتقد امكانية الاقتران بين السبب والمسبّب، مبيّنًا ان الطبيعة لا عمل لها اصلاً بل يعود عملها الى الله مباشرة. وهذا فحوى ما ذكره في صدد تعريفه علم الطبيعيات: «واصل جملتها ان تعلم ان الطبيعة مسخّرة لله تعالى، لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم والطبائع مسخّرات بأمره لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته»[٦].

ان اقتران الامكان اذًا بمفهوم القوة يشكّل عاملاً رئيسًا يتوصّل الفكر بواسطته الى ادراك طبائع الاشياء وقوانينها الداخلية. وهذا معنى الانتقاد الذي وجّهه ابن رشد الى المتكلمين حين قال: «إلاّ ان جحد تقدم الامكان للشيء الممكن جحد للضروريات، فان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما»[٧]. لذا خطّأ ابن رشد المتكلمين الذين يقولون بأن الارادة الإلهية هي التي تخصّص مثلاً عن مثل، وهذا فحوى اعتراضه على الغزالي. فانه لا يترجّح احد المثلين عن صاحبه إلاّ بصفة تخصّه، وهذه هي حال القطبين

٤. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١١٣٠، ١٠٤٧ أ – ١٠ – ٢٠.
٥. م. ن.، ص ١١٢٥.
٦. الغزالي، المنقذ من الضلال، ترجمة فريد جبر، مجموعة الروائع الانسانية، الاونسكو، بيروت، ١٩٥٩، ص ٢٣.
٧. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٧٦.

والجهتين. وهكذا يتوضّح لنا مفهوم الوظائف في العالم. لذا نجد ابن رشد يعود هنا ليعرض نظرية الطبيعيات حسبما نقلها الفلاسفة عن ارسطو. وملخصها «ان العالم مؤلّف من خمسة اجسام. جسم لا ثقيل ولا خفيف، وهو الجسم السماوي الكرّي المتحرك دورًا. وأربعة اجسام: اثنان منها احدهما ثقيل باطلاق وهي الأرض التي هي مركز كرة الجسم المستدير. والآخر خفيف وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير. وان الذي يلي الأرض هو الماء، وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء خفيف بالاضافة الى الأرض. ثم يلي الماء الهواء، وهو خفيف بالاضافة الى الماء، وثقيل بالاضافة الى النار»[٨].

فالقطبان والجهتان اذا اقتضت طبيعة الأجسام وجودهما على النحو الذي وجدتنا عليه، اما من جهة الضرورة واما من جهة الأفضل. واطّلاعنا على هذه القوى والطبائع والأفعال هو اطّلاع على حكمة الخالق، اذ لم يجعلنا الله من ذوي البصائر ولم يكشف عنا حجب الجهالة إلاّ لننظر في مخلوقاته ونستدل على حكمته من خلال نظامها. فاننا اذا لم نفقه الغاية التي من اجلها صنع كل مخلوق، لن نتوصّل الى تحديد المكان الذي وجد فيه والشكل الذي وضع عليه. اما ان يرى المتكلمون وعلى رأسهم الغزالي ان كل نقاط الكرة متشابهة، وان التخصيص لا يأتي إلاّ من ارادته تعالى، فهذا جهل وضرب في المجهول اذ من لم يقف اصلاً على حكمة الله «امكن ان يظن انه ممكن ان يوجد ذلك المصنوع وتلك الحكمة وهو بأي شكل اتفق، وبأي كمية اتفقت، وبأي وضع اتفق لاجزائه، وبأي تركيب اتفق»[٩].

لقد نبّه ابن رشد الى ان من انكر الامكان في المادة الأولى، او في الأشياء الخاضعة للكون والفساد، منكرًا وجود قوى طبيعية تخصّص وتحدّد وجودها على نحو معيّن، وقع في محالات شائكة. فان انزال الممتنع وجودًا مستحيل، وجعل الممكن مع الفعل لا قبله تناقض بيّن. ان العالم لا يستطيع ان ينقلب من حال استحالة الوجود الى حال امكان الوجود، كما افترض ذلك المتكلمون. وبهذا المعنى يقول ابن رشد: «يلزم اذا فرض العالم ممتنعًا قبل حدوثه دهرًا لا نهاية له، ان يكون اذا حدث انقلبت طبيعته من الاستحالة الى الامكان»[١٠].

٨. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٠٩ — ١١٠.
٩. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١١٨.
١٠. م.ن.، ص ١٧٨.

يلعب الامكان اذًا دورًا رئيسًا في عملية الخلق. فمن نفاه قال ضرورة بحدوث العالم من لا شيء، ونفي تاليًا كل وجود بالقوة مستبعدًا وجود مادة اولى تسبق الأحداث. وهذا ما جرّ الأشاعرة الى القول ان كل شيء محدود من طرفيه، له بداية وله نهاية، وان لا وجود للامكان إلاّ في ذهن الله. اما من اقرّ به مبدأ لوجود الكائنات فانه يقول بقدم العالم اذ يجعل للامكان محلاً قابلاً يحل فيه الا وهو المادة الأولى، هذه المادة التي تحتوي بالقوة على امكانات لامتناهية تتفجّر تباعًا وتكون مصدر قوى الطبيعة.

وهنا نجد انفسنا مضطرين الى توضيح مفهوم العدم الذي يتعلّق مباشرة بمفهومي الامكان والقوة؛ فالعدم هذا يدلّنا على طبيعة عملية الاحداث وعلى ما يستعين به الله في فعل التحريك والتكوين.

٢. الامكان والعدم

ذكرنا آنفًا ان الامكان يستدعي محلاً قابلاً له يقوم فيه، اذ يشترط امكان الفاعل امكانًا في القابل، لأن الفاعل لا يستطيع أن يفعل شيئًا من طبيعة الممتنع [١١]. وهذا القابل اساسًا هو المادة الأولى للعالم الكلي، تلك المادة التي ليس لها قابل بدورها؛ انها قديمة والامكان كامن فيها. فكل حادث يجب ان تسبقه مادة اذ ليس التكوين سوى «انقلاب الشيء وتغيّره مما بالقوة الى الفعل» [١٢]. وهكذا يقابل الفاعل مادة للفعل بها ومنها، انه مبدأ ينطبق على عالمي الطبيعة وما بعدها. وخطأ المتكلمين يعود الى انهم لم يهتموا بالوظائف الكامنة في الكائنات فردّوا الفعل وامكان القبول الى الله، مجرّدين المادة من كل فاعلية ذاتية، معرّين ايّاها من كل امكانية وقوة. وهذا ما انعكس على مفهوم العدم الذي يرادف عندهم اللاشيء والامتناع المطلقين.

ازاء هذا الموقف اللابرهاني والبعيد عن مبادئ العلوم الطبيعية، ردّ ابن رشد على مغالطات الغزالي والأشاعرة موضحًا موقفه من مفهومي العدم والممكن معًا، ناسفًا من خلاله اعتراض ابي حامد على الفلاسفة والذي ارجع فيه الامكان والاستحالة والوجوب

١١. ان الممتنع غير مقدور خلقه اصلاً، أما الممكن فمقدور. غير ان المتكلمين وضعوا في الله كل المقدورات والمعلومات. هذا ما يصارحنا به الغزالي في الدعوى العاشرة من كتابه الاقتصاد في الاعتقاد، طبعة انقره. سنة ١٩٦٢، ص ٧٣.

١٢. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٨٧.

الى قضاء العقل[١٣] . يقول ابن رشد في هذا الصدد : « فان الممكن هو المعدوم الذي يتهيأ ان يوجد والا يوجد. وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنًا من جهة ما هو معدوم ، ولا من جهة ما هو بالفعل ، وانما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة »[١٤] . وهنا يمسي العدم اصلاً من اصول الخلق اذ هو يرادف الامكان والقوة اللذين يستدعيان قابلاً وموضوعًا حاملاً يتمثّل بالمادة الأولى اصلاً . لذلك لا ينقلب العدم وجودًا ولا الوجود عدمًا اذ لا يتحوّل القابل الأصيل والاّ لانعدمت المادة. فالتغيّر والتحوّل والتكوّن في الاعراض يكون بالفعل ، وهو في الجوهر بالقوة . فليس جوهر الماء الذي يتحوّل من بارد الى ساخن ، انما هذه الماء. وهذا يعني ان مادة هذا العالم وعناصره الممتزجة هي التي تتكوّن وتفسد ، اما المادة الأولى فتبقى قوة وامكان وجود لاجناس وانواع لاحقة.

حوّل ابن رشد مفهوم العدم عن خطّه الأصلي عند المتكلّمين الأشاعرة ، واضفى عليه صفات جعلته في قوام الهيولى وعملية التكوين ، ذلك بعد ان طوّره مستعيدًا مواقف شتى الفرق الكلامية والفلسفية منه . وهذا ما خوّلنا رسم الخط التصاعدي الآتي انتقالاً : من العدم المحض المطلق ، من اللاشيء عند الأشاعرة ؛ الى العدم ذاتًا ما ، قابلاً وموجودًا بنوع ما ، قائمًا بذاته ، بعيدًا عن كل ادراك عند المعتزلة ؛ الى العدم وجودًا لا يتعرى من الصورة الموجودة بالفعل ، من الوجود ، عند الفلاسفة ؛ الى العدم وجودًا بالقوة ، مهيأً لتجسيد شتى الامكانات عند فيلسوف قرطبة. فالعدم تقابله الملكة[١٥] .

وهكذا يرى ابن رشد ان عدم حالة ما في شيء هو سلب امكانها فيه. لذا « فاذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده. واذا ارتفع وجوده خلفه عدمه »[١٦] . وهذا ما اقتضى ان يكون للامتناع ايضًا موضوعًا يقع فيه مثلما هي حال الامكان ، « لأن الممتنع هو مقابل الممكن. والأضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعًا . فان الامتناع هو سلب الامكان.. مثل قولنا : ان وجود الخلاء ممتنع »[١٧] .

١٣. يقول الغزالي : « فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره ، سميناه ممكنًا. وان امتنع سميناه مستحيلاً . وان لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجبًا ». تهافت النهافت ، ص ١٨٨ .

١٤. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٩١ .

١٥. انظر تفاصيل هذه المواقف من العدم في تهافت التهافت ، ص ١٩١ – ١٩٤ .

١٦. م.ن. ص ،١٩٢

١٧. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٨٩ .

لا يحرّك الله اذًا العدم المطلق ، ولا يخلق من لا شيء ، كما ادّعى الأشاعرة . فهذا موقف منافٍ للعقل ولمنطق الطبيعة . انه لا ينقل طبيعة العدم وجودًا ، اذ لا شيء يتكوّن من لا شيء . ان الله يأخذ المادة العدم التي هي في حال القوة المحضة والتهيؤ ، فيحرّكها ويطوّرها الى ما لانهاية ، مفجرًّا امكاناتها بعناية وحكمة .

لكنّا اذا افترضنا وجود الامكان قبل هذا العالم ، ووجود العدم قوةً في المادة الأولى ، فهناك مشكلة تعترضنا وتتلخص بالتالي : هل ان طبيعة الامكان السابق لهذا العالم هي نفسها طبيعته عند انتقاله من القوة الى الفعل؟ وهل يبقى عند تحقّقه هو ذاته دون ان يطرأ عليه تبديل ام يضاف اليه شيء ما؟[١٨] .

٣. طبيعة الامكان

اذهني هو الامكان ام واقع متحقّق؟ في معرض برهانهم عن قدم الزمان ، يورد الغزالي عن الفلاسفة انهم افترضوا حركات عديدة مختلفة في دوراتها ، متفاوتة في المقدار والكمية ، تسبق وجود هذا العالم . ولا بدّ ان يكون لهذه الحركات امتدادات تكال بها ، ولهذه الامتدادات مقاديرها الزمنية . ولما استحال كون هذه الامتدادات والمقادير وجودًا عدميًا ، امسى الزمان الذي هو مقياسها يتقدّم كل حادث . اذًا ليس الامتداد هو الحادث لأن لكل حادث امتداد يسبقه وهو الزمان الذي يسبق هذا العالم[١٩] .

ان ابن رشد ، بعد ان حلّل حاصل هذا القول ، تبيّن له ان هذه الطريقة في اثبات قدم الزمان هي لابن سينا وفيها اشكال[٢٠] . فانه اذا كان مع كل ممكن امتداد واحد ، ومع كل امتداد ممكن يقابله ، فهل هذا الامكان الذي يسبق العالم هو عينه الامكان

١٨. حاول فان دن برغ طرح السؤال نفسه في معرض شرحه لفكرة الامكان وبخاصة في فلسفة ارسطو. فاستخلص ان الحكيم اليوناني أقرّ بالمبدأين معًا : مبدأ عدم تغيّر طبيعة القوة عند انتقالها الى الفعل ، ومبدأ كون مصدر القوة غامضًا في بعض الأحيان . وهذا مما لم يفسّره ارسطو . انظر :

AVERROÈS, *Tahafut al-tahafut*, translated by S. Van Den Bergh, v. II, p. 40

١٩. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٦٣ .

٢٠. خصّ ابن سينا في كتاب النجاة فصلاً برهن فيه عن قدم الزمان والحركة . وقد افترض في برهانه هذا وجود حركتين عظمى وصغرى قبل العالم تتفاوتان في السرعة وتاليًا في الزمان الذي هو مقدار حركتيهما . انظر التفصيل في كتاب النجاة ، محيي الدين صبري الكردي ، الطبعة الثانية ، سنة ١٩٣٨ ، ص ١١٥ – ١١٨ .

الذي يتحقّق؟ بغية حل الاشكال، انطلق ابن رشد مرة اخرى من الفعل، من الامكان المتحقّق في هذا العالم ليوضح الفارق بين ما هو ممكن في المقبول وبين ما هو ممكن في القابل. فالممكن «الذي يُقال على الموضوع القابل يقابله الممتنع. والذي يُقال على المقبول يقابله الضروري»[٢١]. لذا فان الذي يخرج من حيّز الامكان الى العقل هو المقبول، اما القابل فيبقى دائمًا امكانًا، والاّ لانعدمت المادة. فليست طبيعة الماء مثلاً هي التي تتحوّل من برودة الى سخونة، انما التي تتحوّل هي هذه المادة – الماء. وهكذا فان لم يكن الماء قابلاً للسخونة لكانت قابلية الماء قابلية الامتناع عن البرودة او السخونة. ولو لم تكن الطبائع والاضداد ممكنة في كل مادة، لكانت تطغى عليها صفة الضرورة ولانتفت صفة التحوّل والتطوّر عنها كما ادّعى الأشاعرة.

ينتج عن هذا التقدير ان هناك تواصلاً في نشوء الكائنات وارتقائها. فالامكان المتحقّق مشروط بامكان سابق، ولكن يختلف وضع الامكانين بين ما يُعتبر في المادة الأولى مبدأ وجوهرًا بالقوة اولاً، وبين ما هو تحوّل وتكوّن بالفعل في الاعراض والأجسام. «فالذي يتّصف بالامكان الذي يقابله الممتنع ليس هو الذي يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل، لأنه اذا خرج ارتفع عنه الامكان. وانما يتّصف بالامكان من جهة ما هو بالقوة»[٢٢].

اما اعتراض الغزالي بأنه قبل العالم ليس هناك امكان يسبقه، وان الامكان وجد مع العالم محققًا وهو عمل من اعمال الوهم، فهو يعني ان المتكلمين لم يعترفوا بغير الامكان الذهني وفاتهم ما لطبائع الموجودات من طاقات مخفية تتحقّق شيئًا فشيئًا بفعل انتقالها بالحركة وتطوّرها. وهذا الموقف حث ابن رشد على انتقاد من يحوّل الممتنع امكانًا، ومن يوازي بين الامكان في القابل والامكان في الفاعل «وذلك شيء شنيع».

ردّ فيلسوف قرطبة الامكان الذهني الى الواقع المحقّق، حتى انه استمد علمه للامكان من هذا الواقع. وهذا ما يفسّر ان الكليات الذهنية (ومنها الامكان الكلي) لو لم يكن لها جزئيات تستند اليها (ومنها الممكن الجزئي) لانقلبت معرفتنا للواقع معرفة كاذبة[٢٣].

٢١. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٩٠.
٢٢. م.ن.، ص ١٩١.
٢٣. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٠٠ – ٢٠١.

وجماع القول ان الله يفجّر محركًا الامكانات اللامتناهية الكامنة في المادة الاولى من خلال الحركة الأزلية ، فتكون هي علة الكون والفساد ، التحوّل والتغيّر ، دون ان تتكوّن او تفسد بدورها. ولكن ما طبيعة علاقة الله بالعالم هذه؟ وما مداها؟

الفصل الثالث

طبيعة علاقة الله بالعالم

ان علاقة الله بالعالم اتت ، عند كل من المتكلمين والفلاسفة ، نتيجة نظرتهم الى السببية بين المحسوسات وفي عالم الطبيعيات . فالأشاعرة الذين انكروا وجوب تولّد المسببات عن أسبابها ، وجدناهم يضيفون الترابط بينها الى ارادة مخترعها اي الله . اما ان يكون الباري تعالى قد خلق لنا علمًا بالامكانات الحاصلة بين الأشياء ، فذلك لا يمنعه من ان يخرق العادات ساعة يشاء . وما معنى الامكان عندهم سوى انه يجوز لهذه الأمور ان تقع والاّ تقع . « فلا مانع اذن من ان يكون الشيء ممكنًا في مقدورات الله سبحانه وتعالى ، ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات »[1] كما جاء معنا عن موقفهم . هذا المنطق في تفسير السببية ينحو صوب الجواز والاحتمال مستبعدًا كل ضرورة او ثبات يجمع بين الأشياء ، اذ قد يجوز ان يُلقى نبي في النار فلا يحترق[2] . وهذا ما يبرّر امكانية تجاوز السببية الطبيعية واختراق العادات كلما اقترب الحدث من المعجزة ، اما ان ابتعد عنها فذلك يعود مجددًا الى جريان الأمور وفقًا للعادات حسبما ترسّخت في اذهاننا .

أمّا الفلاسفة وعلى رأسهم ابن رشد ، فاننا نجدهم ، بعد اقرارهم بالسببية بين المحسوسات ، قد التزموا منطق الضرورة واليقين فكان ان ربطوا العلم المخلوق فينا بطبيعة

١. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٩٥ .
٢. م.ن. ، ص ٧٨٩ .

الموجود ، اذ ليس الصادق عندهم سوى « ان يعتقد في الشيء انه على الحال التي هو عليها في الوجود »[٣]. فالاتقان الذي يستنبطه العقل من خلال بحثه في السببية يتنافى كليًا مع الجواز والاتقان او الامكان المردود الى القدرة الإلهية. وهو يعكس لنا تاليًا نظام العقل وترتيبه العلاقة بين الجزئيات استعدادًا لتجريدها كليات. ولكن هذا لا ينفي طبعًا ارتقاء هذه الأسباب بالذات الى الله كما سيجيء معنا.

١. مفهوم الذات والعرض

انطلق ابن رشد في دليله عن علاقة الله بالعالم سببًا محركًا اولاً ووحيدًا من موقفين متقابلين :

– موقف ارسطو الذي يتلخّص بكلام الحكيم عن طبيعة الله من جهة ، وعن نوع علاقته بالعالم وبالأشياء من جهة ثانية. فالمحرّك الأزلي فعل محض لا تلحقه مادة ؛ هو جوهر مفارق للموجودات الحسيّة. انه ساكن غير متحرّك ، لا بحركة ذاتية ولا بحركة عرضية ، اذ لا يحرّكه شيء من خارج انما الكائنات هي التي تتحرّك نحوه بفعل الشوق الى الكمال والخير[٤]. انه اذًا علّة محرّكة وعلّة غائية في آن معًا ، مجسدًا ضرورة كونه مبدأ الخير[٥].

هذه الصفات التي ردّها ارسطو الى الطبيعة الإلهية سوف تبعد المحرّك الأول عن العالم الى حدّ ما. فهذه الطبيعة غريبة عن طبيعة الكائنات المتحرّكة ، عدا عن الغموض الذي يكتنف حركتها نحو محرّكها وذلك بشكل انجذاب نحو كمالها رغبةً وشوقًا.

لقد حاول ارسطو ان يحلّل اسباب الجواهر والأعراض ، البعيدة منها والقريبة ، وأسباب تبدّلها وتحوّلها وتطوّرها. فرأى ان اول الأسباب القريبة مصدرها المادة والصورة ؛ اما الأسباب البعيدة فقد ردّها الى العناصر الأربعة والى اصلها في الهيولى الأولى القديمة[٦].

٣. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٧٩٦.

٤. انظر :

ARISTOTE, *La Métaphysique*, J. Tricot, Vrin, 1966, t. II, p. 672: «Nature du premier moteur, Dieu, acte pur, Pensée de la pensée»

٥. بداعي الدقة اللغوية والمعنوية ، أعطينا الله عند ارسطو هنا صفة العلة المحرّكة ، لأن مفهوم العلة الفاعلة وان ورد عنده فهو يرتدي طابعًا دينيًا جديدًا عند ابن رشد وفلاسفة الإسلام. انظر الباب الثاني.

٦. ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة ، ص ١٥٤٠، ١٠٧١ – أ – ١٣.

وهنا لم يعد له سوى اللجوء الى الحركة الدورية لربط العالم بالمحرّك الأزلي. فهذه الحركة تحتاج بطبيعة دورانها الدائم الى محرّك قديم حرّكها منذ الأزل.

وجماع القول ان نظرية علاقة المحرّك الأول بالعالم والكائنات عند ارسطو اتت غامضة الى حدٍّ يجعلنا معه نميل الى الاعتقاد بأن فعل التحريك عنده آلي ليس إلاّ.

– موقف المتكلمين الذي جاء عكس موقف ارسطو. فقد استقى هؤلاء نظريتهم في العلاقة بين الله والعالم من التعاليم الدينية. اذ جاء في القرآن ان السموات والأرضين هي من خلقه تعالى، لا خالق سواه: «هو الذي خَلَقَ لكمْ ما في الارضِ جميعًا ثمَّ استوَى الى السَماءِ فسَوَّيهُنَّ سبعَ سمواتٍ وهو بكلِّ شيءٍ عَليم»[٧]. ففعله محض مطلق خلقًا واحداثًا وتحريكًا واعدامًا. وهذا فحوى قول الغزالي: «العلم بأن كل حادث في العالم فهو فعله وخلقه واختراعه لا خلق له سواه ولا محدث له اياه، خلق الخلق وصيغهم وأوجد قدرتهم وحركتهم. فجميع افعال عباده مخلوقة له ومتعلّقة بقدرته تصديقًا له في قوله تعالى الله خلق كل شيء»[٨]. ولهذا السبب بالذات نفى المتكلّمون الأشاعرة الأسباب الطبيعية، متجاوزين فعل التحريك الإلهي الى فعل الخلق والاحداث الدائمين.

وقد وقف ابن رشد موقفًا وسطًا بين ارسطو الذي ربط العالم بعلّته المحرّكة من خلال الحركة الدورية، والمتكلمين الذين اقحموا الله في كل شاردة وواردة. فجاءت نظريته عن علاقة الله بالعالم تستند الى العقل مع التزامها جانب الدين.

ان يفرد فيلسوف قرطبة دورًا ثانويًا للأسباب الحسيّة بعد ان وضع فيها امكانات وقوى عدّة قابلة للتطوّر، فهذه مادة استقاها من ارسطو. اما ان يردّ السببية الحقيقية الذاتية الى الله، فهذه صورة دينية عاشها في جوّ المتكلمين الفكري وفاتت حكيم اليونان.

لقد كان للأسباب الحسيّة عنده دور تلعبه، لكن هذا الدور بقي عرضيًا: انها اسباب «لكن لا باطلاق». انها تفعل بعضها في بعض استعدادًا لقبولها الصور عن مبدأ خارجي يكون اساس جوهرها وتحرّكها. «فيكون كون انسان عن انسان آخر، الى ما لانهاية له، كونًا بالعرض. والقبلية والبعدية بالذات»[٩]. وهكذا يكون ابن رشد، من

٧. سورة البقرة – ٢ – (٢٩)
٨. الغزالي، احياء علوم الدين، ج١، ص ١١٦.
٩. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨٠.

خلال مفهوم الذات والعرض، قد تخطّى الصعوبة التي كان قد وقع فيها ارسطو، واجلى الغموض الذي اعترى علاقة الله بمخلوقاته. فقد ادخل الله مباشرة، حتى في عالم الكون والفساد، محرّكًا وسببًا اولاً لكل حركة. وهذا فحوى قوله: «فكل حركة في الوجود، فهي ترتقي الى هذا المحرّك بالذات لا بالعرض»[١٠].

ان كون الأشياء اسبابًا عرضية هو كونها كامنة على قوى خفية ما استطاعت ان تتحقّق دفعة واحدة فتسلسلت وفقًا لترتيب معيّن. كذلك الحركة فهي واحدة اصلاً، لكنها ضمنيًا ما لا نهاية له من الوحدات الحركية. وانّا اذا وضعنا لها قبلاً وبعدًا، كان ذلك لان عقلنا الانساني قد طبع على التقسيم والتأريخ ضمن اطاري الزمان والمكان، كذلك طبع على الارتقاء في بحثه عن العلل والأسباب الى ما هو قريب وبعيد، الى ما هو عرضي وذاتي. فجاء الانسان الأول سببًا او علّة وساطة للانسان الثاني الذي خرج منه، وهكذا تسلسل الاب عن الجدّ، والابن عن الاب، لكن كل ذلك يكون بالعرض اذ ان العلّة الحقيقية الكامنة وراء هذا التطوّر هو المحرّك الأول[١١]. فكل شيء موجود وعاء لكل شيء آخر، لكن المتحرّك الأول والمادة الأولى يبقيان في اصل وجود وحركة الأجناس والأنواع كافة.

ولهذا السبب بالذات وجدنا ابن رشد ينتقد المشائين في الاسلام اذ انهم جعلوا من الأوساط الثانوية من الاعراض، اسبابًا ذاتية، عندما ظنوا ان فساد مادة الانسان الأول هي شرط في وجود الانسان الثاني. والحال «ان كل واحد منهما هو غير فاعل بالذات، وكون بعضها قبل بعض هو بالعرض. فجوّزوا ما لا نهاية له بالعرض لا بالذات»[١٢]. كذلك يصحّ هنا قياس الغائب على الشاهد وتفسير الأفعال الإلٰهية الذاتية قياسًا على الأفعال الانسانية والصناعية حيث المتقدّم منها هو شرط وسبب لحصول المتأخر. ذلك

١٠. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٢٨.

١١. يعرّف الغزالي معنى «الذات والعرض» وفقًا لمقاصد الفلاسفة على الوجه التالي: «ونسمّي العلة بالعرض علة مجاز محض. وهو الذي لم يحصل المعلول به بل بغيره. ولكن ذلك الغير لم يتهيأ له ايجاب المعلول الاّ عنده، كما ان رافع العماد من تحت السقف يسمّى هادمًا للسقف، وهو مجاز، لأن علّة سقوط السقف كونه ثقيلاً. إلاّ انه كان ممنوعًا عن فعله بالعماد، فرافع العماد مكّنه من الفعل ففعل فعله».
مقاصد الفلاسفة، ص ١٩٢.

١٢. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٨٠.

انه «يلزم ان تكون افعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده»[١٣].

هنالك اذًا سببٌ وحيد ذاتي وحقيقي، بمعنى الله او المحرّك الأول الذي لا شريك له في فعله. أما سائر الأسباب فهي عرضية[١٤]. وهذه نظرية جديدة طلع علينا بها ابن رشد، وذلك ما لم نعهده من قبل عند ارسطو[١٥].

ان علاقة الله بالعالم هي علاقة الأول مباشرة بالمتحرّكات: اكان ذلك من خلال الحركة، ام من خلال التغيّر والصيرورة والكون والفساد. لكن الاستاذ ارنالدز (Arnaldez) يقول في احدى مقالاته حول فكر ابن رشد الديني ان التفكير الفلسفي في عملية الخلق وعلاقة الله بالمخلوقات، لا يستطيع إلاّ ان يعيد هذه المشكلة الى اطارها العام ألا وهو علاقة الزمن بالأزلية[١٦]. وبمعنى آخر نحن لا نفهم بوضوح علاقة الله بالعالم إلاّ اذا وضعناها في اطار الزمان، لأن عقلنا بطبيعته يقيس الأشياء ويرتّبها ضمن اطاري المكان والزمان مع امكان مقابلتها بما يتجاوزهما امتدادًا أو افتراضًا.

٢. مفهوم الزمان

هل يعني كون الله محركًا بالذات، وتسلسل الكائنات دونه بالعرض، ان الله متقدّم عليها بالزمان؟ نحن نعلم ان المتكلمين، وعلى رأسهم الغزالي، اقرّوا ان الزمان حادث مخلوق وانه ليس قبل العالم زمان اصلاً. فالله كان ولا عالم معه ثم كان ومعه عالم وزمان. وهذا يعني ان ذات الله كانت وعدم ذات العالم ثم وُجدت الذاتان معًا. فليس من

١٣. م. س.، ص ٧٩.

١٤. يقول فان دن برغ موضحًا سببية الله الوحيدة، «God is not the first cause, but in fact the only cause», *Tahafut al-tahafut*, v. II, p. 9, nº 11,1

١٥. يشرح فان دن برغ هذه الفكرة عند ابن رشد فيقول:

«Man, when he produces man, doesn't produce him essentially, but only accidentally, the real cause is God . . . this is not Aristotelian doctrine, but Averroes's exegesis»

م.ن.، ص.ن.

١٦. انظر:

Encyclopédie de l'Islam, t. VII: «la pensée religieuse d'Averroès» I, «la doctrine de la création dans le *Tahafut*»

الضروري اضافة نسبة جديدة بينهما تتمثل بالزمان الذي هو من اعمال الوهم[١٧]. ونعلم ايضًا ان الفلاسفة رأوا ان الله متقدّم على العالم تقدمًا ذاتيًا كتقدّم العلّة على المعلول لا تقدّمًا زمانيًا. فالتقدّم الزماني يفضي الى تناقض يضع قبل الزمان زمانًا لا نهاية له، وقبل وجود العالم والزمان زمانًا كان العالم فيه معدومًا، وهذا محال حسبما عرّفنا مفهوم العدم عندهم[١٨]. وهكذا برهن الفلاسفة قدم العالم وقدم الزمان معه، وفي البرهان إشكال.

يحدّد ابن رشد موقفه من هذه المسألة على الوجه التالي: انه كي يكون السبب والمسبّب معًا يجب ان يكونا في الزمان معًا أيضًا، او خارج الزمان سوية. فبينما نجد ان العالم شأنه ان يكون في زمان، نرى شأن الباري تعالى ان يكون خارجًا عن الزمان. ولا نستطيع تاليًا ان نتصوّر علاقة سببية بين الله والعالم مثل تصوّرنا علاقة سببية بين موجودين خاضعين للزمان[١٩]. فالذاتية في السببية الإلٰهية تقتضي ان يكون السبب فيها خارج الزمان، والعرضية في السببية الحسيّة انما تخضع السبب للزمان. فيكون تقابل هنا بين الذاتية واللازمان من جهة، والعرضية والزمان من جهة ثانية. وهذا فحوى قول ابن رشد: «ولما كان كل شيء في زمان ومكان قيل في كل ما وافقه في الزمن والمكان فقط انه علّة بالعرض على انه علّة بالحقيقة، بل من قبل موافقتها اياه في الزمن او في المكان»[٢٠].

ان خطأ الفلاسفة المنهجي كامن اذًا في الانتقال عموديًا من سببية زمانية افقية بين المخلوقات وفي هذا العالم، الى سببية خارجة عن الزمان وعن العالم، اي في المقارنة بين طبيعتين مختلفتين تمام الاختلاف. وهكذا يلوح ان تقدم الله على العالم ليس تقدّمًا زمانيًا ولا تقدّم العلّة على المعلول، بل هو «تقدّم الوجود الذي ليس بمتغيّر على الوجود المتغيّر في الزمان»[٢١]. لذا فنحن لا نستطيع ان نطبق مقاييس الحس والعقل على ما يفوق طبيعتها. فالزمان مقياس عقلي وضعه الانسان وطبّقه على الحركة فرتّبها قبلاً وبعدًا، ووضعها في اطار الماضي والحاضر والمستقبل ليستوعبها. هذا المقياس نسبي اذا طبّق على

١٧. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٣٧ – ١٣٨.
١٨. م.ن.، ص ١٣٤ – ١٣٥.
١٩. م.ن.، ص ١٣٩ – ١٤٠.
٢٠. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ٦٩٥.
٢١. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٤٠.

الحركة كالعدد بالنسبة الى المعدود اذ يستخرج منه ؛ لكنه بدوره مطلق وبالذات اذ انه يستقلّ عنه ويطبّق على الأشياء كافة. فالمعدود يكون متناهيًا، بينما العدد يمكن تطبيقه الى ما لانهاية. وهكذا قل عن الزمان فانه مستقل عن الحركة، كما العدد مستقل عن المعدود، اذ يطبّق على كل حركة. هو ينتج منطقيًا عن الحركة لكنه ليس من ذاتها.

وجماع القول ان الذي ليس من طبيعته الحركة ولا يخضع للزمان، وهو الله وحده، لا تنطبق عليه اوصاف الكائنات التي تخضع لكلى الزمان والمكان. وجب اذًا ان نقابل بين طبيعتين مختلفتين وموجودين متمايزين : موجود قابل للحركة والحركة ملازمة للزمان، وموجود غير قابل للحركة ذلك لأنه ليس في زمان اصلاً. فلا يمكننا تبديل الواحد بالآخر او مقابلتهما اذ اننا في مثل هذه الحال ننتقل من الممكن الى الضروري.

هل هذا ينمّ عن تناقض عند ابن رشد؟ اي انه يكون قد قطع بواسطة مفهوم الزمان ما كان قد ربط من علاقة بين الله والكائنات بواسطة مفهوم الذات والعرض؟ هنا يجب علينا ان نميّز عنده بين ما هو «مع الزمان» وبين ما هو «في الزمان». فان العالم بكونه قديمًا يقتضي قدم الحركة وازليتها. وعندما كان الزمان قديمًا معها، مقدارًا لها، امسى هذا العالم القديم «مع الزمان». امّا عن المخلوقات التي لها بداية ونهاية كأجزاء لكلٍ واحد، فهي «في الزمان». وهذا معنى قوله : «فما يوجد مساوقًا للزمان، والزمان مساوقًا له، فقد يلزم ان يكون غير متناهٍ والاّ يدخل منه في الوجود الماضي الاّ اجزاؤه التي يحصرها الزمان من طرفيه»[٢٢]. العلاقة باقية اذًا بين المفعولات والفاعل الازلي، اذ ان فعل الخلق متعلّق منذ الأزل بالفاعل، والمفعولات بحركتها متعلّقة بدورها بهذا الفعل.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية لن ننسى ما كان لمفهوم «الآن» «L'instant» من اهمية عند ابن رشد لربطه الزمان بالأزلية وتوثيقه العلاقة بين المخلوقات والخالق من جديد[٢٣]. انه يمثل الحاضر اي الوسط بين الماضي والمستقبل. «لأن الآن هو الحاضر، والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل»[٢٤]. لذا يقول ابن رشد ان المقارنة لا

٢٢. ابن رشد. تهافت التهافت، ص ٢١٥.

٢٣. ان ربط الآن بالزمان وتاليًا بالأزلية، فكرة حلّلها مطوّلاً القديس اغوسطينوس في «الاعترافات» حيث برهن عن حضرة الانسان امام الله والازلية بواسطة مفهوم الزمان والآن الجامع بين الحاضر والماضي والمستقبل انظر :
St Augustin, *Les confessionss*, tr. J. Trabucco, Garnier, t. II, ch. XIV-XXX

٢٤. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ١٥٣.

تصح بين الآن وبين النقطة ، كما زعم ذلك الغزالي . فالنقطة تدلّ على حدود ، على بداية او نهاية خط ما ، بينما الآن يظلّ مفهومًا جامعًا للزمان بأسره . لذا كان انتقال الغزالي من « الكم المكاني » الى « الكم الزماني » خطأ ومغالطة . فالزمان لا نهاية لابعاده ، أما العالم كعظم فهو كل نهايته معه[٢٥] .

خاتمة الباب

ان قدم العالم بمادّته الأولى الأزلية ، وكون الموجودات ذات علاقة بعضها ببعض بفعل طبيعتها وقواها الذاتية ، يوهمنا بأن الفعل الإلٰهي يقتصر على التحريك الأزلي الذي يخرج الكل من حال القوة الى حال الفعل . فبعد ان وضع ابن رشد الامكانات في المادة ، وربط العالم بالله من خلال الحركة والزمان ، يخيّل الى الباحث ان فيلسوف المغرب سار على نهج الحكيم ارسطو ، بعد ان رأى في الله سببًا اولاً بسيطًا ومحركًا . والحال ان فيلسوفنا اراد بذلك التعرّض للذين ينكرون للنظر العقلي دوره في اكتشاف قوانين الطبيعة الثابتة وصولاً الى دَرك البرهان واليقين في العلوم ، ولهؤلاء الذين يضيفون كل سببية على الارادة والقوة الإلٰهيتين . لكن تعلّق المفعولات عنده بالفاعل ، كما حللناها ، ترتقي اليه بالذات وان كانت تؤثّر على بعضها بالعرض . وهذا ما يعطي مسألة السببية الإلٰهية بعدًا جديدًا ينقل الله من كونه محركًا الى كونه فاعلاً .

٢٥. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ١٥٤ .

الباب الثاني

السببية الفاعلة

تقديم الباب

ان ابن رشد بتطويره مفهوم الفعل الإلهي ، قد أراد الردّ على الأشاعرة الذين ادّعوا ان من يعتنق مبدأ قدم العالم يُنكر ان يكون هذا العالم فعلاً لله ، اذ الفعل عندهم يعبّر عن الخلق والاحداث المطلقين. فما الذي يخلقه الله او يحدثه اذا كان العالم قديمًا قدمه؟ هنا يميّز ابن رشد بين قِدَمين : قدم الله وقدم العالم الذي يفهم منه انه عملية حدوث دائم دوام الحركة الأزلية. وهو بذلك يدلّنا على «ان الذي قصده الشرع من معرفة العالم انه مصنوع لله تبارك وتعالى ، ومخترع له ، وانه لم يوجد عن الاتّفاق ومن نفسه. فالطريق التي سلك الشرع بالناس في تقرير هذا الأصل ليس هو طريق الأشعرية»[1] . فدليل العناية غايته تبيان ان موافقة الموجودات لوجود الانسان هي ضرورة من قِبل فاعل قاصد لذلك مريد[2] .

١. ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ١٣٩ .
٢. م.ن. ، ص ١٥٠ .

من السبب المحرِّك الى السبب الفاعل

ان لفظة «السبب» تعني في العربية الحبل الذي تربط بواسطته الخيمة بالوتد، وبالمعنى الأعم «ما يتوصّل به الى غيره»[٣]. وتعني عند الغزالي ما يدلّ على حصول الشيء عنده وليس على حصول الشيء به. (coexistence doesn't indicate causation) فهل يلعب الله دورًا شبيهًا فيكون بمثابة الوسيط بين العالم وجودًا بالقوة والعالم وجودًا بالفعل؟ اي هل يعطي الحركة للمادة الأزلية فحسب ام ان فعله يتجاوز حدّ التحريك الأزلي هذا؟ واذا كان اكثر من سبب محرِّك فالى اي مدى يمتد فعله في العالم؟

نلاحظ ان هذه المشكلة لم تُطرح بشكل تفصيلي في فلسفة ارسطو لأنه، كما أشرنا، لا علاقة لإله ارسطو بالكائنات في هذا العالم سوى من خلال الحركة وفعل الشوق والانجذاب. لقد اعطى حكيم اليونان إلهه صفة المحرِّك، ولم يستعمل لفظة «الفاعل» سوى للدلالة على فعل التحريك ليس إلاّ. فهو لا يميّز اصلاً بين صفة المحرّك وصفة الفاعل في الجوهر مثلاً. يقول وهو يحلّل طبيعته: «ان كان جوهر محرّك او فاعل وليس يفعل شيئًا لا يكون تحريك»[٤]. فالمحرِّك فاعل يعطي الحركة وينقل المحرَّك من حالة الى أخرى، ولا يذهب بفعله الى أبعد من ذلك كأن يخلق او يبدع مثلاً. ولكن ماذا عن

٣. الشيخ عبدالله البستاني، قاموس البستان، المطبعة الاميركية، بيروت، ١٩٢٧.
٤. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٥٦٢، ١٠٧١ ب - ١٢.

العلّة الصورية؟ يلجأ ارسطو هنا الى الماهية مستبعدًا اي تدخل للمحرّك الأول في تفسير علّة الشيء الصورية. يقول ابن رشد مفسّرًا رأيه هذا: «فان بعض الأشياء يمكن ان نطلب فيه بعض الأسباب التي على طريق الماهية وفي بعضها المحرّك الأول... ولكن العلّة التي هي الفاعلة تطلب اكثر من ذلك في الأشياء الكائنة الفاسدة»[٥].

فصل ارسطو اذًا بين علّة الحركة الأزلية وفاعلها، وبين العلّة الصورية للأشياء. فلا خلق عند الله ولا ابداع من لا شيء، بل يقتصر فعله على تحريك مادة قديمة تحتوي على جميع امكاناتها من قوى وصور لامتناهية[٦]. والسبب في ذلك يعود الى كون الحقبة التي عاش فيها ارسطو جهلت امور الدين، فما عرفت إله الوحي انما توصّلت اليه بالعقل وبالضرورة المنطقية البرهانية. لذا لم يستطع فلاسفة اليونان تحديد طبيعة العلاقة بين الله والكون على وجه الدقة مثلما فعل فلاسفة الاسلام والمسيحية؛ وهذا ما يميّز اصلاً فلسفة القدماء عن فلسفة الفكر الديني.

ما كان موقف ابن رشد ازاء مسألة الفاعل هذه؟ انه قبل ان يضع حلاً لهذه المشكلة، راح يستعرض، في التفسير، معظم المذاهب التي عالجت مفهوم الفاعل ليحدّد طبيعة الفعل الإلهي وابعاده. وقد حصرها في ثلاثة[٧]. فالمذهبان اللذان في غاية التضاد هما:

– مذهب «اهل الكمون» الذين رأوا ان كل شيء موجود في كل شيء، وان دور الفاعل في الكون لا يتعدّى اخراج هذه الأشياء الموجودة في المادة الى حيّز الوجود وتمييز بعضها عن البعض الآخر: «وبيّن ان الفاعل عند هؤلاء ليس شيئًا اكثر من محرِّك»[٨].

– ومذهب «اهل الاختراع والابداع» الذين يذهبون الى ان الله يبدع الموجودات ويخلقها من لا شيء. فلا يشترط في فعله وجود مادة سابقة ليصنع منها الكون بل هو المخترع للكل. وهذا هو رأي المتكلمين في الخلق واحداث العالم.

٥. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٠١٢.
٦. لم يمنح فلاسفة اليونان الله صفة الخالق المبدع بالمعنى الديني كما ورد فيما بعد عند فلاسفة العرب والغرب اللاتيني.
٧. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٤٩٧.
٨. م.ن.، ص ١٤٩٨.

– اما المذهب الثالث فهو مذهب ارسطو القائل بأن الفاعل هو مخرج ما بالقوة الى الفعل ، يجمع بينهما اي بين الهيولى والصورة ، ذلك «من جهة اخراج القوة الى الفعل من غير ان يبطل الموضوع القابل للقوة»[٩].

يتّجه رأي ابن رشد هنا الى تبني موقف اهل الكمون تمشيًا مع مذهبه العام من مشكلة القدم. ولكنه لن يتسنى للدارس تحليل نظرته الشخصية الى الفاعل والى طبيعة فعله ، فيلسوفًا مسلمًا ، إلاّ من خلال المسألة الثالثة من كتاب التهافت والتي موضوعها «في بيان تلبيسهم (أي تلبيس الفلاسفة) بقولهم : ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم صنعه وفعله» .

يقسّم ابن رشد الكائنات الفاعلة الى صنفين : الفاعل بالطبع وهو الذي لا يفعل إلاّ شيئًا واحدًا ، مثل البرودة التي تفعل البرودة. والفاعل بالارادة والاختيار ، مثل الانسان الذي يفعل الشيء وضدّه عن علم ورويّة[١٠] . فالفاعل بالطبع كما نلاحظ ينتج فعله عن ضرورة في طبيعته ، اذ لا نستطيع مثلاً ان نعقل نارًا لا تولّد حرارة. هذه الضرورة تنتج تلقائيًا ولا تصدر عن علم أو رويّة. والحال ان الله عالم مريد لكل ما يفعل بعلم إلٰهي وارادة إلٰهية تخصّه وحده ؛ ناهيك عن انه منزّه عن الصفات الانسانية. فصفة الارادة في الشاهد ، اي الارادة الحادثة ، هي شوق في الفاعل الى الفعل ، وهي تاليًا انفعال في المريد يلحقه عن المراد ، فاذا وجد له المراد تمّ النقص[١١] . لا ينطبق اذًا مفهوم الارادة الانسانية ايضًا على الله اذ يمسي ناقصًا ، هو الكامل الذي لا ينقصه شيء يريده ، الكامل بذاته لا بصفات خارجية افادته الكمال.

صفتا الفاعل بالطبع والفاعل بالارادة والاختيار لا تنطبقان اذًا على الله فاعلاً ، اذ ان طبيعته تعالى هي من نوع آخر ، فهو الفاعل المطلق غير المقيّد. ونتيجة هذا الافتراض تكون بأن «الفاعل المطلق ليس يصدر عنه إلاّ فعل مطلق»[١٢] . وقد خصّ ابن رشد

٩. ابن رشد ، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٤٩٨.
١٠. ابن رشد ، تهافت التهافت، ص ٢٥٠.
١١. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٦٦.
١٢. م.ن.، ص ٢٩٨.

مسائل عدة مثل «مسألة الصفات»[١٣] ومسألة «ان الأول ليس بجسم»[١٤] كي يبعد عن الله، الكائن المفارق للمادة، الطبائع التي تميّز اجمالاً الكائنات الفاسدة والمفارقة. فالله وجود واحد بسيط، صفاته ذاتية لا يصحّ في دراستها قياس الغائب على الشاهد.

نفى ابن رشد بذلك المماثلة بين الخالق والمخلوق بغية ابعاد كل تفسير خاطئ للفاعل ولطبيعة فعله. وقد دعم رأيه هذا بشواهد قرآنية ابرزت تسامي الله وتنزيهه مثل: «ليسَ كمثله شيءٌ وهو السميعُ البصيرُ»؛ «أفمنْ يخلُقُ كمنْ لا يخلُقُ»؛ «وتوكلْ على الحيِّ الذي لا يمُوتُ»[١٥].

وقد خطّأ ابن رشد المتكلمين حين وضعوا مثل هذه المسائل بين ايدي العامة، فتداولوها واداروا النقاش حولها. وكان يجب ان لا يتأول شيء من هذا للجمهور، لأن الجمهور لا يستطيع ان يتصوّر فاعلاً أو فعلاً الاّ على سبيل الصورة الحسيّة التي يأخذها من الواقع. وقد ورد في القرآن آيات تحذّر من ذلك مثل الآية، «لخلقِ السمواتِ والأرضِ أكبرَ من خلقِ الناسِ ولكنَّ أكثرَ الناسِ لا يَعْلَمونَ»، والآية: «فطرةُ الله التي فطَرَ الناسَ عليها لا تبديلٌ لخلقِ الله ذلكَ الدينُ القيّمُ ولكنَّ اكثرَ الناسِ لا يعلمونَ»[١٦]. فالناس مختلفون في فطراتهم ومتباينون في قرائحهم. ولهذا كان للشرع في معانيه ظاهرًا وباطنًا. وقد خصّ الله باطن الشريعة هذا لأولئك الذين رسخوا في العلم[١٧]؛ وهذا الباطن ان يرمز الى شيء فالى الله سببًا فاعلاً فريدًا كاملاً.

ان طبيعة الفاعل هذه، المختلفة اصلاً عن طبيعتنا، تطلعنا على هوية الفعل الإلهي المميّزة. فكما ان الفاعل لا شبيه له بين الفاعلات جميعًا، هكذا لن يكون لفعله مثال في الشاهد أيضًا.

١٣. م.ن.، المسألة السادسة «في نفي الصفات» ص ٤٩٢، ومناهج الادلة، الفصل الثالث «في الصفات»، ص ١٦٠.
١٤. تهافت التهافت، المسألة التاسعة، ص ٦١٢؛ ومناهج الادلة، الفصل الرابع، ص ١٦٨.
١٥. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ١٦٨ – ١٦٩.
١٦. م.ن.، ص ١٧٠.
١٧. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٥٥.

الفصل الثاني

ماهية الفعل الإلهي

١. الخلق والعدم

ان مفهوم الفاعل حسب ما ورد عند الفلاسفة هو «مُخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجه اتمّ وأشرف مما هو في الفاعلات المشاهدة»[1]. وفعله هذا تام وحقيقي اذ لم ينجم عن ضرورة دعته الى ذلك انما «لمكان فضله وجوده كما جاء في الكتاب: «واللهُ ذو الفضلِ الاعظمِ». ينتفي تاليًا اعتراض الغزالي على الفلاسفة هنا عند وصف الفعل الإلٰهي عندهم بأنه يشابه صدور المعلول عن العلّة مثل صدور النور عن الشمس، أي يلزم لزومًا ضروريًا. وهذا اصلاً، كما نعلم، مبدأ الفيض عند افلوطين واتباعه[2].

لكن مشكلة الفعل الإلٰهي اخذت حجمًا اشمل عندما تساءل الغزالي عمّا يصدر عن الله وعمّا يتعلّق به: اهو العدم؟ ام الوجود؟ ام كلاهما؟ باطل ان يقال ان الله يفعل العدم اذ لا تأثير للفاعل في العدم اصلاً. واذا كان العدم لا يتعلّق بالله، بقي ان نقول ان فعل الفاعل انما هو الايجاد والاحداث بعد العدم. ويرجع مردّ هذا التساؤل عند الغزالي، والجواب الذي اعطاه، الى الخلاف بين المتكلمين الأشاعرة والفلاسفة

١. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٥٥.
٢. م.ن.، ص ٢٥٤.

اصلاً حول مفهوم العدم بالذات. كما جاء معنا. فالغزالي لم يفهم كيف ان العدم بكونه عدمًا محضًا يحتاج الى فاعل. فالعدم عنده هو اللاموجود المطلق. وانطلاقًا من هذا التفسير، يقول ابن رشد ان هذه الجماعة اساءت فهم معنى العدم فأخطأت في اتخاذ مثل هذا الموقف. «ووجه الغلط في هذا القول ان فعل الفاعل لا يتعلّق بالوجود إلاّ في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة، ولا يتعلّق بالوجود الذي بالفعل، ولا بالعدم من حيث هو عدم، بل بالوجود الناقص الذي لحقه عدم»[٣]. فالايجاد اذًا ليس مطلقًا: انه ليس ايجاد شيء لم يكن من ذي قبل، بمعنى انه ليس اختراعًا من لا شيء (ex nihilo) انما هو نقل ما بالقوة الى الفعل.

وهنا يأخذ ابن رشد موقفًا ضدّ اهل الابداع والاختراع اذ يرى «ان الامكان والمادة لا زمان لكل حادث»[٤]. لذا أراد أن يفسّر الاختراع بالمعرفة المبنية على علم الحس عند الجمهور، وعلى ما يدرَك بالحس والبرهان عند العلماء[٥]. ولذا كانت الحركة الدورية هي الارجح في تفسير حركة المادة الأزلية لا الحركة على الاستقامة، «فليس يمتنع مثل ان يكون من الهواء نار، ومن النار هواء الى غير نهاية، والموضوع ازليًا»[٦]. فالوجود والزمان يفضلان على العالم من طرفيه. وما دام الخلق مستمرًا ازلاً لا انقطاع فيه، فهكذا هي حال المادة الأولى التي منها يكون الخلق.

والحق، يقول ابن رشد، ان من تفحص الآيات القرآنية لم يجد آية توحي ان الله خلق من لا شيء او كان اصلاً مع العدم المحض[٧] فالآيات تنبئ في مجملها عن وجودٍ ما سبق هذا العالم، استعان به الله لخلق الكون والموجودات. وهو يورد على سبيل المثال لا الحصر الآيتين التاليتين: «وهوَ الذي خَلَقَ السمواتِ والارضَ في ستةِ ايامٍ وكانَ عرشُهُ على الماءِ»؛ «ثم استوَى الى السماءِ وهي دخانٌ»[٨]. ومن قال بأزلية العالم والحركة والزمان، قال بالفعل عينه بالأبدية. فاذا كان فعل الايجاد يقتضي نقل الشيء من القوة الى الفعل،

٣. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٧٤.
٤. م.ن.، ص ٢٣١.
٥. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ١٥٣ – ١٥٤.
٦. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣٦٤.
٧. ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٣.
٨. م.ن.، ص ٤٢ – ٤٣.

فان فعل الاعدام يقتضي العكس وهو نقل الشيء من الفعل الى القوة، وهو يعني ان هناك وجودًا ثانيًا بعد هذا الوجود. ويتمثّل بقوله تعالى: «يومَ تُبَدَّلُ الأرضُ غيرَ الأرضِ والسمواتُ»[٩]. فالذي يمتنع عند الفلاسفة اذًا هو انعدام الشيء الى لا موجود اصلاً.

ان مشكلة الخلق في الواقع لم تطرح في القرآن على المصطلح أو النحو الذي عالجه عليه المتكلمون والفلاسفة. فأنت لن تقع في الكتاب على لفظة «عدم» مثلاً أو لفظة «هيولى»، تلك الألفاظ التي عولجت اصلاً من قِبَل اليونان ولم تمتّ الى الدين بصلة يومًا[١٠]. لكنه عندما تشابكت الألفاظ الفلسفية بالألفاظ الدينية عند مفكري العرب رأيناهم يدرسون المسائل المختلفة في ضوء دينهم ومعتقدهم، وعلى مستويات عدة.

وقد عالج ابن رشد هذه المشكلة عينها في مناهج الادلة وفصل المقال، فكان ان اختلفت اقواله في مسائلها من حيث اختلاف وجه النظر اليها، عدا عن تباين اغراض المؤلّفات نفسها فلسفيًا أم كلاميًا. لذا فانه استعمل في معالجتها دلائل عدة وفقًا للفرق التي كان يوجه كلامه اليها، فتمايزت الأهداف وتفارقت عند مستويات بحث الأمور. فأنت تدرس مثلاً مسألة قدم العالم في التهافت من زاوية البرهان المنطقي والدليل العقلي الجدلي، وهي كلّها مسائل تعالج بالمصطلح الأرسطي، غير انك تدرس المسألة ذاتها في المناهج من زاوية مغايرة حاول فيها ابن رشد ان يبيّن كيف ان التفسيرات قد تعقّدت حين قدّمها المتكلمون الى الجمهور بعد تأويلها[١١] اما في فصل المقال فقد عولجت ضمن بحث استحالة الاجماع العام وتكفير الغزالي للفلاسفة[١٢].

عالج ابن رشد اذًا مشكلة الخلق في التهافت بالطرق اليقينية وبالبراهين المنطقية الأقرب الى العقل. فأمسى العدم شرطًا للخلق، وأمسى الحدوث الحقيقي هو النقل من القوة الى الفعل. لكن الفعل الإلهي بذاته لا يتوقّف عند هذا الحدّ اذ «ان كون جوهر العالم كائنًا في الحركة، وكون صورته التي بها قوامه ووجوده، من طبيعة المضاف»[١٣].

٩. ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٣.
١٠. انظر المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم، وضع محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٤٥ م.
١١. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ١٣٣.
١٢. ابن رشد، فصل المقال، ص ٣٧ – ٣٨.
١٣. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٩٠.

وذلك مما يستدعي حضور فاعل للعالم يعطيه الصورة عن سبيل الحركة. وبهذا يكون ابن رشد قد تخطّى مذهب اهل الكمون الذين اوقفوا الفاعل عند فعل الحركة، وتخطّى ايضًا مذهب أهل الابداع والاختراع الذين يقتصر الفاعل عندهم على ابداع الصورة فقط. يقول ابن رشد في التفسير بعد عرضه لهذين المذهبين: «فالرأي الأوحد منها هو رأي من يرى ان الفاعل هو الذي يخترع الصورة ويبدعها ويثبتها في الهيولى»[١٤]. وهو يؤيّد هذا الرأي الذي يجيء مطابقًا لما ذكره في التهافت من ان الله هو الذي يبدع الصور. فصورة العالم هي من طبيعة المضاف، طبيعة المتعلّق بفاعل من خارج، والذي لا كيان له إلاّ بكيانه مع الفاعل مثل التفكير والفكر الذي يولّده. فلا يكون العالم تاليًا من طبيعة الكيف اي ما يكون موجودًا في الشيء نابعًا من ذاته مثلما هي حال العالم عند ارسطو. فالله يركّب، عند ابن رشد، بين المادة الموجودة والصور التي يبتدع؛ وهذا النوع من التركيب هو الايجاد وعلّة الوجود معًا.

وليس لقائل ان يقول ان هذا الفعل – التركيب هو بالمعنى المطلق، بعيد عن كل شرط وتخصيص. لأنه «لو كان ذلك كذلك لفعل اي موجود اتّفق اي فعل اتفق، واختلطت الموجودات»[١٥]. فلا يعود هناك، والحال هذه، علم ثابت نستطيع الرجوع اليه لمعرفة طبيعة الأشياء والقوانين التي تسيّر الكائنات. من جهة ثانية نجد ان فعل الفاعل يقابله امكان في القابل، اي في المفعول. فالله يعطي كل كائن الصورة التي تتناسب مع امكاناته. ولا يكون هذا الفعل مطلقًا الاّ في حال ايجاد الاجرام السماوية، اذ يكفي الله ان يتصوّرها كي توجد: «انه قد تبيّن ههنا صورًا مفارقة للمواد، وجودها هو تصوّرها»[١٦]. فضلاً عن ذلك نجد ان لهذه الاجرام طبيعة تخصّها وتميّزها عن سائر الكائنات. فالهيولى في الجرم السماوي هي الجسمية الموجودة بالفعل، «للهيولى التي لا تفسد او يستحيل عليها الهلاك أو النقصان»[١٧].

ولكن هل ان هذه العلاقة بين الله والعالم تشبه الى حدٍّ ما العلاقة القائمة بين البناء والبنّاء كأن ينعدم البنّاء مثلاً ويبقى البناء موجودًا؟ هنا يقسم ابن رشد الفاعل الى

١٤. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٤٩٨.
١٥. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤١٥.
١٦. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٧٨.
١٧. الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص ٢٧١ – ٢٨٧.

صنفين : صنف يستغني عنه المفعول متى تمّ وجوده وتكوينه مثل حال البيت مع البنّاء ؛ وصنف يتعلّق به مفعوله فاذا عدم الفاعل عدم معه المفعول مثل حال العالم مع الله. يقول ابن رشد في هذا الصدد : «وهذه حال المحرِّك مع الحركة ، والأشياء التي وجودها انما هو في الحركة»[١٨] . هذا يعني انه ما دام العالم موجودًا قديمًا بالقوة ، بوجود لا من حيث هو متحرّك ، فهو لا يتعلّق بالله بل هو مستقل عنه ، انه موجود في باب الجوهر. وفي هذه الحال لا يكون له فاعل اصلاً. أما العالم بالفعل فهو متعلّق بالله ، مثله مثل «القديم في حالة الحدوث الدائم» ؛ والفاعل هنا يكون بمثابة شرط لبقائه وديمومته بعد تحريكه واعطائه وجودًا وقوامًا. وهذا ما يدفعنا الى تحليل ضرورة بقاء الفعل الإلٰهي شرطًا اساسًا لبقاء العالم بنظامه.

٢. ضرورة دوام الفعل الإلٰهي

كيف تجاوز ابن رشد مفهوم الفعل الإلٰهي الأرسطي ؟ ان جوهر العالم بالفعل هو ان يكون في الحركة ، أما صورته التي تحفظ وجوده وقوامه فهي متعلّقة بالله. لذلك تقتضي طبيعته حضور الفاعل له على الدوام ، فانه يشترط في المركّب اصلاً ان يكون له فاعل اذ التركيب هو شرط وجود المركّب وبقائه. وهكذا يبدو ان ضرورة بقاء الفاعل ودوام فعله عند فيلسوف قرطبة تأتي عكس ما تصوّره ارسطو من دور للمحرِّك الأول والحركة التي تنجم عنه. إذ انه متى اعطى هذا المحرِّك حركته في الأزل ، لم يعد العالم بحاجة اليه ، فهو يسير ويتحوّل من كون الى فساد بقواه الذاتية. والمحرّك الأول ليس في نهاية الأمر سوى عنوان الشوق والكمال يجذبه الكائنات الناقصة نحوه[١٩].

وهكذا يبدو ان العالم في نظر ابن رشد يحتاج مع الكائنات ، وبصورة دائمة ، الى محرِّك فاعل. وبهذا تفارق المخلوقات باقي المصنوعات ، «فان المصنوعات اذا وجدت لا يقترن بها عدم تحتاج من اجله الى فاعل به يستمرّ وجودها»[٢٠]. فالخلق الإلٰهي دائمًا في

١٨. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤٢٨.
١٩. يقول تريكو في معرض تعليقه على هذا الموقف عند ارسطو:
«L'impassibilité divine est une des thèses capitales de l'Aristotélisme, et elle est affirmée à maintes reprises» (ARISTOTE, *La Métaphysique*, t. II, p. 703)
٢٠. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٧٥.

حالة اتّصال : من نقل ما بالقوة الى الفعل أو العكس ؛ انه ايجاد مستمرّ اذ تنعدم صورة وتوجد اخرى ، والكل يأتي ضمن نظام مُحكَم .

ان كل القوى في هذا العالم مرتبطة بالمبدأ الأول ، بالذات ومباشرة . انها جسم واحد تسري فيه قوة روحانية واحدة ، تنظمه وترتّبه على أحسن وجه من التنظيم والترتيب . و « على هذا يصحّ القول : ان الله خالق كل شيء وممسكه وحافظه كما قال الله سبحانه ، ان اللهَ يُمسِكُ السمواتِ والأرضَ انْ تَزُولاَ »[٢١] .

وهذا هو معنى دليل العناية الذي أورده ابن رشد في مناهج الادلة . كيف ان كل موجود يوافق وجود الانسان ، وكيف ان هذه الموافقة تنبع ضرورة من فاعل قاصد لها مريد[٢٢] . وهذه هي الطريق القويمة التي تؤدّي الى التثبت من وجود الله ، اذ تبيّن ان لكل شيء صانعًا صنعه ، ولكل سبب مخترِع يحفظ وجوده على الحال التي هو عليها . « فمعطي الرباط هو معطي الوجود »[٢٣] .

يبقى ان نثير هنا ، وعلى سبيل توضيح ماهية الفعل الإلٰهي ، مشكلة التناقض القائم بين وحدانية الله وتكاثر الموجودات في العوالم . فالاعتراض قام عند ابن رشد على برهان المشائين وتفسيرهم لكيفية صدور الكثرة عن الواحد ، بغية تجنّب الوقوع في ما وقعوا فيه من لغط وقلّة دراية بالطبائع .

اتّهم الغزالي الفلاسفة اصلاً بأن الله لا يستطيع ان يكون فاعلاً عندهم ، اذ انهم اقرّوا بأنه عن الواحد لا يصدر الاّ واحدًا . فكيف تفسّر اذًا الكثرة في الكون وبين الموجودات[٢٤] ؟ يقول ابن رشد ان هذه المسألة اتفق عليها القدماء ، ولكنهم اختلفوا على مصدر الكثرة . فمنهم من وضع سببها في الهيولى كأنكساغورس ؛ ومنهم من ردّ سببها الى تعدّد الآلات ؛ ومنهم من قال انها جاءت من قِبل المتوسطات كأفلاطون . لكن الشكّ يبقى عينه اذ اننا نتساءل من جديد عن مصدر كثرة المواد وتعدّد الآلات . وقد حلّ الفلاسفة القدماء هذه المعضلة عندما قالوا بتسلسل الأسباب والموجودات البسيطة الى

٢١. م.ن. ، ص ٣٧٤ .
٢٢. ابن رشد ، مناهج الأدلة ، ص ١٥٠ و ١٩٤ .
٢٣. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٢٩٩ .
٢٤. م.ن. ، ص ٢٨٨ وما يليها .

سبب واحد بسيط ، وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن طريق كثرة هذه المبادئ[٢٥].

لكن المشكلة اخذت وجهًا مغايرًا عند الفلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سينا. فقد وصفوا فعل الفاعل في الغائب كوصفهما اياه في الشاهد. وعندما كان الفاعل الواحد لا يعطي اكثر من مفعول واحد ، «عسر عليهم كيفية وجود الكثرة عنه»[٢٦]. هذا ما نفاه ابن رشد عندما حلّل طبيعة الفاعل في الغائب ، اذ وصفه بالمطلق وأبعد عنه كل تقيّد في فعله. فالفاعل المطلق يصدر عنه فعل مطلق ، على النحو الذي سبق ذكره.

يرى فيلسوف قرطبة ، وفي ضوء منهجيته الواقعية ، انه عندما كانت قوة واحدة تربط بين قوى الموجودات وتهيمن كالروح عليها ، صار العالم بأسره واحدًا. «وهذه الوحدة تتنوّع على الموجودات بحسب طبائعها»[٢٧]. فالواحد الذي فاض عن المبدأ الأول كان قابلاً لقوى متعدّدة ، وهي في تطوّرها تتفجّر تباعًا وترتدي صورًا مختلفة ، كل منها وفقًا للامكانات التي فيها. لكن العقل الانساني الذي لا يستطيع ان يدركها دفعةً في كامل ابعادها ووحدتها الجامعة ، يصنّفها ويحدّدها مكانًا وزمانًا على النحو الذي أشرنا اليه.

ان مبدأ الوحدة والكثرة هذا يعود في الأصل الى ارسطو الذي جمع بين الوجود المعقول المجرّد عن الهيولى ، والوجود المحسوس الكائن اصلاً في الهيولى ، وذلك مما لم يدركه المشاؤون في الاسلام لتوضيح موقفهم. وهذا معنى قول الحكيم : «ان العالم واحد ، صدر عن واحد. وان الواحد هو سبب الوحدة ، من جهة ، وسبب الكثرة من جهة»[٢٨].

من الضروري اذًا العودة الى القدماء بغية حل امثال هذه الاشكالات ، والدعوة مجدّدًا الى النظر في كتبهم للخروج بالحلول البرهانية. وفي هذا الصدد يدعو ابن رشد وبموضوعية الى الاستعانة بهؤلاء وبخاصة في امر المقاييس العقلية ، لا النهي عن النظر في كتبهم وصد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الى معرفة الله[٢٩].

٢٥. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٩٥ - ٢٩٦.
٢٦. م.ن.، ص ٢٩٧.
٢٧. م.ن.، ص ٢٩٩.
٢٨. م. ن.، ص ٣٠٠.
٢٩. ابن رشد، فصل المقال، ص ٣١ - ٣٢.

خاتمة الباب

ان تطوّر مفهوم السببية عند ابن رشد ادّى بنا الى الانتقال في علاقة الله بالعالم من الفاعل سببًا للتحريك ، الى الفاعل مبدعًا صور الأشياء ، الى الفاعل شرطًا في بقاء الموجودات . فدرسنا لماذا يحتاج العالم بالفعل الى سبب محرِّك وفاعل وموجد ، يكون شرطًا ضروريًا لقوامه ونظامه .

لكن ابن رشد لم يكن ليستطيع التوقّف عند هذا القدر في دراسته لطبيعة الفاعل وفعله ، وذلك يعود لسببين : اولهما ان فاعل الصور يعلم ويعقل سائر الموجودات التي يهبها صورها ، اذ الصورة هي في الأصل قوام الشيء ومعنى وجوده ، وهي استطرادًا الغاية التي من أجلها وُجد هذا الشيء. ألم يرى الفلاسفة ان «الذي يعطي الغاية في هذه الموجودات هو الذي يعطي الصورة، والذي يعطي الصورة هو الفاعل»؟[٣٠] ثانيهما ان منهجية ابن رشد فيلسوفًا ، وشخصيته مسلمًا ، دفعتاه الى ايجاد مبرّر للنظام السائد في الكون وبين الموجودات . وهذا ما حداه الى الانتقال من نظام العالم باحثًا عن منظِّم اول له هو علّة التوافق بين الموجودات . وذلك كلّه يدفعنا الى البحث عن العلاقة الوثيقة بين ما يجري في الكون وما يسيّره من نظام وغايات . ان هذه العلاقة الجديدة بينه وبين الله ليست سوى الدليل على ان الله هو اكثر من سبب محرِّك أو سبب فاعل صانع : انه خالق لمعنى الكون بأسره ، منظّم اياه بعلمه .

٣٠. ابن رشد ، تهافت التهافت، ص ٣٧٧.

الباب الثالث

السببية العالمة

تقديم الباب

في معرض بحثه عن انجع السبل التي دعا الله اليها الناس بغية معرفة وجوده، رأى ابن رشد ان دليلي العناية والاختراع يمثّلان الطرق الشرعية الأكثر صوابية للوقوف على وجود الصانع فاعلاً وعالمًا لسنن الحياة كافة. من هنا اتى نقده اللاذع لطرق الأشعرية في السلوك الى معرفة الله لانها ليست طرقًا شرعية او نظرية يقينية؛ هذه الطرق التي نفوا بها كل سببية طبيعية ولم يقرّوا سوى بسببية الهية واحدة وهذا ما يؤدّي حكمًا الى ابطال دور الفعل الذي يظلّ الوسيلة الفعّالة للاستدلال على الصانع من خلال مصنوعاته.

أما دليل العناية فانه يقوم على ردّ كل ما يحصل في الكون الى ارادة فاعلة منظمة لا الى فعل الامكان أو الاتفاق. كذلك دليل الاختراع فانه يبني الوجود على اصلين: احدهما ان هذه الموجودات مخترعة، والثاني ان لكل مخترَع مخترع[1]. وهذا يعني ان ابن رشد يرفض تفسير العلاقة السببية بين الكائنات كيفما اتّفق الى حدّ تشبيه الله بالملك الجائر الذي لا يُعلم له قانون يسيّر مملكته على أساسه. وكأنّا به يربط هنا بين العناية والاختراع من جهة، وبين العلم والغائية من جهة ثانية. فالله الذي هو علّة عاقلة قد نظّم الكون وفقًا لترتيب مقصود، ليس على العقل سوى النظر فيه واكتشافه للوقوف على عظمة وكمال الخالق.

١. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ١٥٠ - ١٥١.

ماهية العلم الإلهي

يرى ابن رشد ان الله الذي يعطي الكائنات صورها يعلم هذه الكائنات بعلم يخصّه. فالصورة ليست سوى «المعنى الذي به صار الموجود موجودًا، وهي المدلول عليها بالاسم والحدّ ومنها مصدر الفعل الخالص بموجود موجود»[2]. والمادة دون الصورة هي شبه معدومة، اذ لا ترتيب فيها ولا معنى لها تدرك به، انما تحتاج قواها الى هيئات وصور كي توجد بالفعل. لكن إله ارسطو عندما كان لا يعطي الصور للاشياء، أضحى علمه بها علمًا مطلقًا ذاتيًا. فهو يمثّل التعقّل بذاته دونما تخصيص[3]. وبذلك فانه يختلف عن العقل الانساني وعن معقولاته، اذ ان عقله تعالى لا يتجزأ الى ملكات كالحال في عقلنا[4]. لذا لا يلحقه التغيّر ولا النقصان، ولا يستكمل بأي علم من خارج لأنه لا يتحرّك ولا ينتقل. «فان الذي يعقل اي شيء يكون عقله تابعًا لذلك الشيء الذي يلحقه اي يكون ابدًا دونه في المرتبة. ومن المعلوم الأول لنا ان العقل الإلاهي يجب ان يكون في غاية الفضيلة والتمام»[5].

٢. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٦٥٤.

٣. يقول ارسطو في ما وراء الطبيعة:

«L'intelligence suprême se pense donc elle-même... et sa pensée est pensée de pensée» (*Mét.* II, pp. 701, 1074b, 30)

٤. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٦٩١ – ١٦٩٣.

٥. م.ن.، ص ١٦٩٧.

محال ان يعقل الله اذًا الغيريات عند ارسطو[٦]. انه يعقل ذاته ، وبتعقّله هذا يعقل الكائنات بعلم مطلق كأن يعقل معنى الوجود مثلاً لا هذا الموجود او ذاك : «هو الذي يعلم طبيعة الموجود بما هو موجود باطلاق»[٧]. وقد رفض ابن رشد موقف ارسطو البرهاني والمنطقي هذا ضمن دائرة مذهبه. ان لا يعقل المبدأ الأول إلاّ ذاته ، وان يجهل طبائع المخلوقات بجزئياتها ، فذلك محال قبوله على فيلسوف مسلم. فالله لا يجهل ما قد خلق اذ ان ما صنعه بارادته معلوم له حُكمًا ، بما فيه وما عليه. فالله يوجد وينظم الكائنات بعلمه. وهذا هو بُعد طبيعة العلم الإلهي انطلاقًا من العقل الربّاني المدبّر.

ان العقل الانساني يدرك عادة ما في الكائنات من صور ومعانٍ ليستخرجها ويكمل بها علمه. لذا كانت المعقولات اي الكليات «موجودة بالقوة في الأعيان ، وبالفعل في الأذهان»[٨]. وكان المعنى المجرّد مطابقًا للواقع الأنيّ ، اذ الصادق «ليس سوى المعنى الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس»[٩]. وهكذا تمسي صور الموجودات ومعانيها علةً لمعرفة العقل الانساني وتمامه ، بمعنى انها تكمّل ما ينقصه من معارف ومعلومات.

أما علم العقول المفارقة للمادة فهو يختلف عن علمنا الانساني. فاذا كانت الصور علّة ومصدرًا لعلمنا ، فمعقولات الاجرام السماوية هي العلّة في صور الموجودات. وعندما كان الله هو الذي يعقل هذه الاجرام، كان بالتالي علّة كل مبدأ وصورة. لذا يقول ابن رشد ان هنالك مراتب للموجودات. فنحن ننتقل في صورها : من الاخسّ اي من المادّي ، الى صور العقل الانساني ، الى صور العقول المفارقة للمادة ، ثم الى العقل الإلهي مبدع الصور، اشرف هذه العقول واتمّها[١٠]. حتى ان الشيء الواحد ينقسم الى مراتب مختلفة تتفاوت بدرجاتها. فاللون مثلاً يوجد في المرتبة الاخيرة اولاً اي في الهيولى ، ثم يوجد في البصر مدركًا لذاته ، ثم يتحوّل الى المخيّلة اشرف مما كان عليه في البصر ، وينتقل بعدها

٦. يقول تريكو في معرض شرحه لهذه الفكرة عند ارسطو:
«En se connaissant lui-même, Dieu ne connaît pas l'univers» (*Mét.* t. II, p. 703)

٧. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٧٠٨.

٨. ابن رشد ، تهافت التهافت، ص ٢٠٠ – ٢٠١.

٩. م.ن.، ص ١٨٨.

١٠. م. ن.، ص ٣٥٤.

الى الذاكرة، «وله في العقل وجودًا اشرف من جميع هذه الموجودات»[١١].

ان عقل الله اذًا هو أشرف العقول، وعلمه هو اكمل العلوم. لذا وجب علينا الاّ نقابله بعلم الانسان أو نعطيه صفات تشبه صفات العلم والتعقّل فينا. فعلم الخالق اصلاً هو علّة لوجود الأشياء بصورها، والأشياء بدورها هي علّة لعلمنا. يقول ابن رشد مبررًا: «ذلك ان علمه هو سبب الموجود، والموجود سبب لعلمنا. فعلمه سبحانه لا يتّصف لا بالكلي ولا بالجزئي، لأن الذي علمه كلّي فهو عالم للجزئيات التي هي بالفعل بالقوة»[١٢]. لذا فهو ينتقد المتكلمين والمشائين معًا، اذ انهم بعد ان نزّهوا الله عن الصفات الانسانية، راحوا يقايسون العقل في الشاهد بالعقل في الغائب. ويتساءل ابن رشد كيف انهم وصفوا ادراكه بالكليات والجزئيات، والكليات في الواقع تابعة كمعقولات للأشياء، والجزئيات تابعة للكليات. ونحن نعلم ان الله هو سبب في وجود الأشياء فضلاً عن كونه منظمًا ومرتّبًا اياها[١٣].

لقد رام ابن سينا ان يبيّن ان الأول يدرك الأمور الجزئية ويعلّمها «من حيث هي كلية، أعني من حيث لها صفات»[١٤]. فالعلم بالكسوفات مثلاً لا يغيّر من حال العالِم ان ادركها كليةً وموجودةً دومًا. اما ان يدركها مقرونةً بأوقاتها وساعات حدوثها، فذلك مما يغيّر في حالة علمه ايّاها. علم الواجب اذًا هو علم بالأسباب. لذا فهو لا يدخل في الزمان ولا يشبه علمنا الجزئي للأشياء. فالعلم الانساني قائم على المعايير الزمنية، تابعٌ تغيّر المعلوم، وهذا محال بالنسبة الى الله.

وقد ردّ الغزالي على هذا الموقف، كما يوحي ذلك رأي الفلاسفة، بقوله ان التعدّد والتغيّر في حالات المعلوم مصدرها الشيء المعلوم لا الله. ولذا لا يلحقه التغيّر بأي شكل من الأشكال، «هو يعلم ذاته مبدأ لغيره، فيتحد العلم وان تعدّد المعلوم»[١٥]. ان معلومات الله كثيرة لا نهاية لها، لكنه يعلم ذاته مضافًا الى سائر الأشياء بكونه مبدأ لها[١٦].

١١. م. س.، ص ٣٧١.
١٢. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، ص ١٧٠٨.
١٣. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٢٧.
١٤. ابن سينا، كتاب النجاة، ص ٢٤٧.
١٥. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٥٣٩.
١٦. م.ن.، ص ٥٤٠.

يعلّق ابن رشد على هذا السجال القائم بين المتكلمين والفلاسفة بردّه اساس المشكلة الى تشبيه العلم الانساني بالعلم الإلٰهي كما ذكرنا. «فعلم الله تعالى واحد، وانه ليس معلولاً من المعلومات، بل هو علّة لها»[١٧]. وليست هذه المرة الأولى التي يرفض فيها ابن رشد مبدأ المقايسة بين الشاهد والغائب، فقد سبق وانتقد المتكلمين حين قابلوا بين الارادة الانسانية والارادة الإلٰهية، الى حدّ انه رفض ان يطلق عليها اسم ارادة لولا ان الشرع كان قد اطلق عليها مثل هذا التعبير اصلاً[١٨].

واذا شئنا ان نتتبع غاية ابن رشد وجدناه يهدف، من خلال انتقاداته وبراهينه حول السببية الإلٰهية، الى تقسيم البحث الفلسفي في الخلق الى مستويين: مستوى الصفات الإلٰهية وخصائصها، ومستوى الصفات الانسانية وطبائعها. وقد حلّل هذه المسألة في فصل المقال ورأى ان لا معنى للاختلاف في مسألة الصفات هذه طالما ان المقايسة خاطئة اذا شئنا التشبيه بين علم الله وعلم الانسان[١٩]. والشرع قد صرّح بنفي المماثلة بين الخالق والمخلوق اصلاً من خلال آي التزيه.

وبعد ان استدل ابن رشد على العالِم من خلال عالمه ومعلوماته، اتبع المنهجية عينها للاستدلال على المنظِّم من خلال النظام والترتيب السائدين بين الموجودات. الا تفيدنا صناعة الموجودات على صانعها، «وانه كلما كانت المعرفة بصنعتها اتم كانت المعرفة بالصانع اتم»؟[٢٠].

١٧. م. س.، ص ٥٤٥.
١٨. م.ن.، ص ٦٧.
١٩. ابن رشد، فصل المقال، ص ٤٠.
٢٠. م.ن.، ص ٢٧.

الغائية والنظام في الكون

لو كانت الأشياء موجودةً بالفعل من ذاتها دون حاجتها الى موجد أو علّة ، لما فتّشنا لها عن مدبّر اوجدها[1] ؛ لكن ليست هذه حال الكائنات. فعندما كان جوهرها في الحركة ، وكانت صورها من طبيعة المضاف ، احتاجت الى علّة تنقلها من حالة القوة الى حالة الفعل وتضفي عليها طبيعة تتناسب مع امكاناتها. لذا رأينا كل كائن مكبّ على افعال محدودة تصدر عنه اذ قد طبع عليها في جبلّته أو فطرته.

يقول ابن رشد ان من تأمل الحركات التي تقوم بها الكائنات ، سيّما الكواكب ، شعر لا ريب بوجود مدبّر قد نظّم هذه الوظائف ورتّبها على اكمل وجه[2]. فاذا تدرّجنا من اخسّ الأجسام الى أشرفها ، رأيناها حيّة قد أفاض عليها الله من نعمه وجوده الحياة لحفظ وجودها وصيانة نظامها. واذا انتقلنا من القمة ، من الله ، الى القاعدة ، الى اخسّ الموجودات ، استخلصنا النظام عينه. فمن نظر في الاجرام السماوية ، رأى انها تتحرّك بأشكال منتظمة وعلم : «انها مأمورة بهذه الحركات ، ومسخّرة لما دونها من الحيوانات والنبات والجمادات. وان الآمر لها غيرها ، وهو غير جسم ضرورة ، لأنه لو كان جسمًا لكان واحدًا منها. وكل واحد منها مسخّر لما دونه ههنا ، من الموجودات ، وخادم لما ليس

١. ابن رشد ، تهافت التهافت ، ص ٣١٨.
٢. م.ن. ، ص ٣١٤.

يحتاج الى خدمته في وجوده...»[٣]. وقد رأى الفلاسفة في هذا السياق ان العالم يشبه المدينة الواحدة التي تسير تحت لواء رئيس واحد يدير مرؤوسين عديدين، يأتمرون له ويطيعونه من أجل الغاية التي ارتسمها لهم[٤]. كذلك القول في الاجرام السماوية اذ انها تتحرّك نحو مبادئها بالطاعة لها والمحبة والامتثال بالحركة.

من هذا المنطلق نفهم كيف نظّم العلماء والفلاسفة الكون في عصر ابن رشد تنظيمًا ينسجم مع وظيفة كل كائن. فوضعوا المحرّك الأول الذي لا يتحرّك في القمة تتويجًا للحركات كافة؛ ثم وضعوا المبادئ الأولى المحرّكة التي تأتمر بحركة واحدة اصلية ازلية، بعد ان شبّهوا الفلك كلّه بحيوان كرّي الشكل «محدّبه محدّب بالفلك المكوكب ومقعّره المقعّر المماسّ لكرة النار»[٥]. اما حركة الأفلاك السماوية هذه فهي ناجمة عن اشتياق كل كوكب لمبدأه كما أشرنا.

هذا النظام السائد اذًا بين الكائنات يحتاج الى منظّم. فان «كل ما في هذا العالم فانما هو مربوط بالقوة التي فيه من الله تعالى، ولولا تلك القوة التي للأشياء لم تثبت طرفة عين»[٦]. وهذا هو معنى دليل العناية الذي اشرنا اليه والذي استعان به كي يبرهن وجود الله[٧]. الا نرى ان جميع الكائنات مسخّرة في العالم لخدمة الانسان وموافقة لوجوده ومنفعته؟ الم ترد في القرآن آيات تدلّ على العناية الإلهية للانام؟[٨].

ان مبدأ العناية هذا يفسّر كيف يجري التكيّف الإلهي بما يتناسب وقدرة الانسان، اذ لو كلّف الانسان بما لا يطاق «لم يكن فرق بين تكليفه وتكليف الجماد»[٩]. وأي معنى يأخذ حينذاك مبدأ العدل الإلهي؟ وهذا هو أيضًا معنى القضاء والقدر، اي التناسب القائم او الحكمة القائمة بين الأسباب الخارجة عنا – التي خلقها الله فينا – وبين افعالنا. بذلك يفسّر ابن رشد معنى الغيب فيقول: «وانما كانت معرفة الأسباب هي العلم

٣. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٣١٥.

٤. م.ن.، ص ٣٧٦.

٥. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة؛ ص ١٣٧.

٦. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٢٥٧.

٧. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ١٣٢.

٨. جاء في الكتاب: «والانعامُ خلقَهَا لكُمْ فيها دِفئٌ ومنافعُ ومنها تأْكُلون». ٥ ك – النحل ٢٦؛ وجاء ايضًا في المعنى عينه: «اوَلَمْ يروْا انّا خلقْنا لهُمْ مما عملتْ ايْدينا انعامًا فَهُمْ لها مالِكُون». ٧١ ك-يس ٣٦.

٩. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ٢٢٤.

بالغيب ، لأن الغيب هو معرفة وجود الموجود في المستقبل او لا وجوده»[١٠] . فالله الذي خلق هذه الأفعال فينا ، يحيط علمًا بجميع ما نفعله وبالأسباب التي من اجلها نفعل : «وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو»[١١] .

ويبيّن «دليل الاختراع» ، الى جانب «دليل العناية» ، ان لكل كائن مخترعًا فعله وأوجده. وهذا هو البرهان الأكبر للدلالة على وجود الخالق. فقد جاء في القرآن حكاية عن قول ابراهيم: «اني وجهتُ وجهي للذي فطَرَ السماواتِ والأرض...»[١٢]. وهذان الدليلان يمثلان اصلاً أصوب الطرق التي دعا الله الناس منها الى معرفته والشهادة بوحدانيته .

لهذه البراهين مجتمعة اقرّ ابن رشد ان هنالك ضرورة تقتضي وجود فاعل وصانع للعالم . «فلا بدّ ان تكون ههنا قوة روحانية سارية في جميع اجزاء العالم ، كما يوجد في جميع اجزاء الحيوان الواحد قوة تربط اجزاءه بعضها ببعض»[١٣] ؛ هذه القوة مصدرها الله ، اصل كل تركيب وعلّة كل نظام وترتيب في الكون . وهذا ما حدا بابن رشد الى انتقاد الغزالي والأشاعرة حين اتهموا الفلاسفة بأنهم جحدوا الفاعل الصانع ، وشكّكوا في اقوالهم بالخالق المنظِّم . فجلّ البراهين التي اوردها الى جانب براهينهم ان دلّت على شيء فعلى ان العالم بحاجة دائمة الى من يحفظه في استمراره ، ويصون وجوده فضلاً عن نظامه .

خاتمة الباب

لقد حصر ابن رشد العلل بأربعة جريًا على سُنّة ارسطو ومذهب الفلاسفة ، وهي العلل الفاعلة والصورية والمادية والغائية. ثم رأى أنه إن عنى الفلاسفة بالعلّة الأولى «السبب الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ، ومفعوله هو فعله ، لكان جوابًا صحيحًا على مذهبهم على ما قلناه» . وان ارادوا السبب المادي حصرًا لأخطأوا. وان ظنوا انه السبب الصوري

١٠. ابن رشد، مناهجّ الادلة ، ص ٢٢٧ .
١١. م.ن. ، ص.ن.
١٢. م.ن. ، ص ١٥٢ .
١٣. ابن رشد ، تهافت التهافت، ص ٦٣٨ .

لأضلّوا «ان فرضوا صورة العالم قائمة به» فحسب. وان وضعوا الصورة في الاجرام السماوية فذلك من مبادئهم. وان جعلوا العلّة غائية، جرى ذلك على اصولهم ايضًا[١٤].

وفي رأينا ان هذا النص الجامع لابن رشد يلخّص اراءه كافة في السببية وفي علاقة الله بالعالم. فنتبيّن كيف ان الله الفاعل اصلاً للعالم، اي مخرج الهيولى من القوّة الى الفعل، يهبها الصور من خلال الحركة وبواسطة الاجرام السماوية. كل ذلك في اطار نظام يعكس الغائية التي ارتآها الله في الخلق والمخلوقات.

١٤. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٤٣١، بتصرُّف.

خاتمة

السببية ومكانة العقل المعرفي والتقويمي

بعد ان عرضنا للسببية الماورائية من وجوهها الثلاث ، وحلّلنا طبيعة علاقة الله بالعالم ومداها ، اتضحت لنا المعاني والأبعاد التي نسبها ابن رشد للأسباب الحسيّة . فهي اسباب ولكن « لا باطلاق » ، اذ انها مشروطة بفاعل صانع لها وموجدها : من جهة كون جوهرها في الحركة واحتياجها الى صورة لتتقوّم بها ، ومن جهة شرط بقائها وترتيبها على احسن وجه وأشرف نظام . فان من يطّلع على مسائل التهافت العشرين مجتمعة ، يلاحظ تصاعدًا في تطوير مفهوم السببية بشقيه. اذ بعد ان وُضعت الامكانات كافة في المادة الأولى ، رأينا كيف أن الله لا يعود محركًا لها فقط انما يمسي فاعلاً وصانعًا لقوامها . فلا وجود حقيقي لها ولا بقاء الا وهو مشروط بدوام الفعل الإلهي . فهل يبان هذا التطوّر كأنه تناقضٌ في المذهب الواحد؟

من يعود ويتعمّق في دراسة مؤلّفات ابن رشد ، ويطّلع على حياته ومجرى الاحداث التي عايش ، ينجلي له امر مثل هذه التساؤلات . فمعظم الدراسات النقدية تشير الى ان ابن رشد فيلسوف حاول ان يوازي في نظرته الى الخلق والكون بين « تجربة الحس والعقل » وبين « تجربة الدين والعقيدة » . انه مفكّرٌ لم يستطع ان يُنكر وظيفة العقل والدور الذي يلعبه في ادراك معظم الأمور . لقد اقرّ ان لنا عقلاً طبيعته تقتضي اكتشاف المجهول والبحث عن الجزئيات توصلاً الى الكليات والأحكام الصادقة . اما كرجل شريعة وكلام فهو قد آمن بالعناية الإلهية وبمبدأ الاختراع اللذين لا يتناقضان مع البحث في سرّ

المصنوعات بغية معرفة الصانع . وقد بينّا في مقدمتنا كيف ان العقل ان لم يبحث في العلل والأسباب يبطل فعله ، وهو موقف يلخّص فحوى انتقاد ابن رشد للمتكلمين حول مسألة السببية . ايعني هذا ان التفكير الفلسفي يناقض الدين في اصوله؟

هناك خطّان متقابلان تناولا مشكلة الدين والفلسفة وعلاقتهما وتشابكهما .

— أولهما يمثّله الغزالي ضمن تيّار الاشاعرة . فقد كان همّ صاحب الاحياء تكفير الفلاسفة الذين ناقضوا المعطيات الدينية يوم بحثوا فيها بعقولهم . لذا فقد كفّرهم في التهافت في مسائل ثلاث وبدّعهم في المسائل الباقية[1] . وهو ينعت هؤلاء بالزندقة اذ انهم خالفوا اصول الدين واتوا بعكس ما جاءت به التعاليم الإسلامية . ولهذا فهو يوزّعهم على ثلاثة أصناف : الصنف الأول ومنهم الدهريون... وهؤلاء هم زنادقة ؛ الصنف الثاني الطبيعيون... وهؤلاء ايضًا زنادقة : الصنف الثالث الإلهيون... ويجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من الفلاسفة الإسلاميين[2] . الفلسفة إذًا دخيلة على الشريعة تشوّهها . والسبب يعود الى ان هؤلاء المفكرين يحاولون ادراك ما يفوق عقولهم بالعقل نفسه . وحقيقة العقل ، يقول الغزالي ، انما هي ادراك للحقائق الدينية فقط . فالعاقل هو «من آمن بالله وصدّق رسله وعمل بطاعته»[3] . لذا كان للعلم آفات وبخاصة لمن سخّر علومه في الدنيويات وغابت عنه أمور الآخرة . هذا فضلاً عمن يبحث في الإلهيات ولا يتّبع التعاليم الدينية ، فيتوه عن الصراط المستقيم ؛ اذ لا يقين ترتاح لديه النفس الا ما كان نابعًا من صلب تعاليم الشريعة : «فأن اليقين عبارة عن معرفة مخصوصة ومتعلقة بالمعلومات التي وردت بها الشرائع»[4] .

— ثانيهما يمثّله ابن رشد ، ضمن تيار الفلسفة المشائية ، والذي اتخذ طريقًا مغايرة

١ . قسّم الغزالي كما هو معلوم خلاف الفلاسفة بينهم وبين غيرهم من الفرق الى ثلاثة اقسام: قسم يرجع النزاع فيه الى لفظ مجرّد كتسميتهم صانع العالم جوهرًا ، وقسم ثانٍ لا يصدم مذهبهم فيه بأصل من اصول الدين كالقول في حدوث العالم وكالقول في الكسوف، وقسم ثالث يتعلّق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد وقد انكروا كل ذلك.

انظر الغزالي ، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر ، سنة ١٩٦٦ ، ص ٧٩ – ٨١ .

٢ . الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٩ – ٢٠ .

٣ . الغزالي ، احياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٩٢ .

٤ . م.ن. ، ص ٨٠ .

للمتكلمين فقد اخذ فيلسوف المغرب من كل علم بطرف ، طالما ان هذا العلم يوضح جزءًا من الحقيقة التي هي واحدة في نهاية المطاف. لذا فهو يعذر من أخطأ من أهل العلم في التأويل والتفسير، ويرى ان الأجر يعود على من يصيب[٥]. وهذا يعود الى انه لا تناقض بين الفلسفة والدين أساسًا. لذا فقد خصّ «كتاب فصل المقال» ليبحث في شرعية الفلسفة التي تسهّل الطريق المؤدية الى الله. فلمَ ننكر فضل القدماء أو المحدثين من أهل الملّة الذين يساعدوننا على تقصّي الحقائق؟

أراد إبن رشد أن يعيد للفلسفة شرعيتها وصحتها ، ويبرهن عن فحوى غايتها بعد ان شوّهتها بعض الفرق. يقول في هذا السياق : «ان كان فعل الفلسفة ليس شيئًا اكثر من النظر في الموجودات ، واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع ، أعني من جهة ما هي مصنوعات ، فأن الموجودات انما تدلّ على الصانع لمعرفة صنعتها»[٦] ولا ننسى هنا ان فيلسوفنا تأثر بعوامل زمنية بيئية مكّنته من التعمق في دراسة الفلسفة والدفاع عن حقيقتها لاحقًا. فمن عاد الى مطالعة مراحل حياته وجد انه عاش في مراكش عام ١١٦٨م في جوّ أبي يعقوب يوسف ، الخليفة المتعطّش للعلوم وللفلسفة، وكيف ان ابن طفيل استدعاه يومًا راغبًا اليه توضيح بعض معالم فلسفة أرسطو بعد ان شكا أمير المؤمنين من غموض معانيها. فكان ان انغمس في الشروحات والتلخيصات والتفسيرات لمؤلفات أرسطو ، استحق على أثرها لقب «الشارح»[٧].

لقد أعاد ابن رشد للعقل مكانته وللفلسفة شرعيتها ، بعد ان تهافتا أيام الغزالي. لكنه عرف كيف يبقى متحررًا من مذاهب القدماء ، اذ أضفى على شروحاته ومؤلفاته طابع شخصيته : فيلسوفًا مسلمًا ومتكلمًا صحيحًا[٨]. وقد مرّ معنا كيف انه أوضح عدة نقاط

٥. يقول ابن رشد : «ويشبه ان يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة اما مصيبين مأجورين واما مخطئين معذورين». انظر فصل المقال، ص ٢٧.

٦. م.ن. ، ص.ن..

٧. انظر ابن رشد، تلخيص منطق ارسطو ، من تحقيقنا ، المجلّد الأول ، المقدمة، الفصل الأول.

٨. يقول ليون غوتييه عن خط ابن رشد العام بالنسبة الى القدماء : «Il professe au contraire que l'héritage scientifique et philosophique reçu des anciens Grecs ne doit être accepté que sous bénéfice d'inventaire»

انظر : AVERROÈS (Ibn Rochd), L. Gauthier, p. 279

غامضة في فكر أرسطو، وأسهب في شرح علاقة الله بالعالم بعد ان اقتصر الأمر في مذهب المعلّم الأول على فعل التحريك الأزلي. وقد حاول فيلسوفنا فضلاً عن ذلك ان يعيد تأويل الشرع الى حجمه الطبيعي الأصلي، هو الذي عيّن قاضيًا أكثر من مرّة في أشبيلية وقرطبة. فابتغى في مناهج الأدلة ان يضع المؤمنين على طريق الدين الصحيحة، ورأى ان يطلعهم على خلق الله وطبيعته تعالى: «من مكنون علمه، ومفهوم وصيّه، ومقصد رسالة نبيّه الى خلقه، على ما استبان عندهم زيغ الزائغين من أهل ملّته، وتحريف المبطلين من امته»[٩]. هدفه من كل ذلك ان يبيّن مقصد الشارع الحقيقي، ويبرهن كيف ان المتكلمين وبعض فرقهم أضلّوا الناس في التأويل، وحرّفوا في الأمور الدينية، وأشركوا الجمهور بمسائل لم يختص فيها سوى الخاصة والعلماء.

لقد جمع ابن رشد بين الفلسفة والدين، وسار في ذلك على خطى المشائين والتوفيقيين كالفارابي وابن طفيل، لكنه امتاز عنهم بأصراره على وظيفة العقل وأهداف الفلسفة الحقيقية. فلا غنى لنا عن تجربة الحسّ والعقل، أكان ذلك من الناحية العلمية الفكرية، أم من الناحية العقدية الدينية. ولكم ردّد ان العقل والنظر العقلي هما السبيل الأصلح للوصول الى الله. لذا فقد انتقد أكثر من مرة المتكلمين اذ انهم جحدوا الأسباب الطبيعية «فهربوا من القول بالأسباب لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسبابًا فاعلة غير الله. وهيهات لا فاعل ههنا إلا الله اذ كان مخترع الأسباب»[١٠].

وهكذا وضع ابن رشد الفكر العربي على خطى المذاهب العقلانية التي تقرّ للعقل بمكانة رفيعة في ترجمة الإختبارات والتجارب، وفي تفسير ما يجري في الكون من حوادث. وانحرف بالتالي عن خط الغزالي والأشاعرة الذين حاولوا تحطيم اسطورة الفلسفة، غير انه لم ينف يوما مكانة الدين في حياة الإنسان. فالعقل، وان بحث في الحقائق، يبقى محدودًا لا يستطيع ادراك الأمور الإلهية يقينًا، ولكن لا بأس في المحاولة. ومنهجية كهذه تساعدنا اليوم على اماطة اللثام عن عثرات فلسفتنا المعرفية والتقويمية. فنحن نستطيع بواسطتها تجاوز العوائق التي توقف مدّ الوعي والإدراك عند الإنسان العربي عن التطور واتخاذ منحى موضوعي وعلمي معًا مع الإقرار بأهمية المعرفة العقدية والإيمان.

٩. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ١٣٢.
١٠. م.ن.، ص ٢٠٣.

وأنّا اذا نظرنا في أبعاد مسألة السببية هذه وافرازاتها ، اقرارًا ام انكارًا ، نجدها تؤدي بنا الى تثبيت مكانة العقل المعرفي والتقويمي عند كل من المتكلمين والفلاسفة. فالمسألة لا تقتصر على النواحي التي بحثنا ، انما تطال ماهية قدرة الانسان وعلمه : اهو خالق أفعاله وسيّد معارفه ، ام ان قدرته مكتسبة وعلمه مفصول عن نظره فحسب؟ هذه المسألة التي سبق وأشرنا اليها في تمهيدنا.

طرح المعتزلة هذه المشكلة ابآن نقدهم موقف الجبرية السلبي منها ، وضمن اطار أصلهم الثاني وهو الكلام في العدل. فانه اذا كان الله عدلاً ، يعلم القبيح ويستغني عنه وهو عالم بأستغنائه عنه ، فمن أين ينجم القبيح اذًا؟ يجيب المعتزلة هنا ان الإنسان عندما كان خالقًا لأفعاله فانه يختار بين الحسن والقبيح بذاته. لذا فهو يثاب أو يعاقب ، والا فلا معنى لدعاوى الأنبياء ولتعاليم الدين. وهو يتصرّف بالتالي وفقًا لأهوائه أو في ضوء عقله المدبّر. وهذا هو معنى الإستطاعة التي تخوّل القدرة ان تكون متقدمة لمقدورها ، غير مقارنة لها ؛ وهو في آن معًا وجه اتصالها بالعدل الإلهي. فأنه يلزم من يشاء مقارنتها للمقدور ، كما قال المجبرة ، تكليف ما لا يطاق ، ومن العدل اصلاً الا يفعل الله القبيح. فالمجبرة يذهبون الى ان الأفعال مخلوقة لله تعالى فينا ، لا تعلق لها بنا أصلاً ، لا اكتسابًا ولا أحداثًا ، وانما نحن كالظروف لها[١١].

ان اعتراف المعتزلة هنا بهذه العلاقة الوثيقة بين القدرة والمقدور لا يعود فقط الى إقرارهم بمبدأ العدل الالهي ، انما الى قبولهم بمبدأ السببية الطبيعية وبين الأفعال الإنسانية بالذات ، اذ السبب عندهم موصل الى المسبب الناجم عنه ، «فالتعرّف سبب للمعرفة موصل اليها»[١٢]. كما ان السبب ذات موجبة لذات أخرى كالنظر الموجب للعلم. وهذا ما حدا بهم الى الربط بينهما ، اذ كما يحسّ الإنسان من نفسه وقوع الفعل منه وقدرته على القيام بالحركات والتصرّفات كذلك في النظر نعلم وجوب كونه فعلاً لنا. فالنظر يولّد العلم عندهم على جهة الأحداث[١٣].

١١. القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، حقّقه عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، الطبعة الاولى ، ١٩٦٥ ، ص ٣٢٣ - ٣٤٥.

١٢. الخياط ، كتاب الانتصار ، تحقيق نيبرج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧٥ ، ص ٨٦.

١٣. القاضي عبد الجبار ، شرح الاصول الخمسة ، ص ٢٠٩.

وما يقال عن المعتزلة في هذا المضمار ينطبق على بعض آراء ابن رشد، سيما في نطاق نقده الأشاعرة الذين أرجعوا معيار التمييز بين الحسن والقبيح الى الشرع وليس الى العقل. فقد درس هذه المعضلة ضمن اطار مذهبه القائل بالعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب من جهة، وبالفصل بين عالمي السببية الحسّية والسببية الإلهية من جهة ثانية.

ينطلق ابن رشد من التساؤل عن سبب القبح أو الشر تبعًا لما جاء في الشرع عن نفي الله الظلم عن نفسه وانه «يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء». وهذا يستتبع ما نجده في أجناس الموجودات من خلق ضالين أو مهيئين للضلال بطبائعهم. فكما ان للأشياء ذوات وجواهر تخصّها وتميّزها عن بعضها، كذلك فان للفطر الإنسانية طبائع تفرّق بين أفعال كل منا. «وذلك ان الطبيعة التي منها خلق الإنسان، والتركيب الذي ركّب عليه، اقتضى ان يكون بعض الناس، وهو الأقل، أشرارًا بطباعهم. وكذلك الأسباب المترتبة من خارج لهداية الناس لحقها أن تكون لبعض الناس مضلّة، وان كانت للأكثر مرشدة»[١٤]. وفي هذا القول عودٌ الى فكر أرسطو الذي يفترض ان «يكون كل خير في العالم صادرًا عن الله لأنه اراده وسنّ السنن الطبيعية له وكل شرّ في العالم يكون صادرًا عن المادّة التي خالفت سننه أو الإنسان الذي عصاها»[١٥]. وهذا الموقف يبرّر مبدأ العناية حيث يثبت أن العالم يتجه نحو الخير، وان ما يعرض من شر عدلٌ. فالله «خالق للخير لذات الخير، وخالق للشر من أجل الخير، أعني من أجل ما يقترن به من الخير، فيكون على هذا خلقه للشر عدلاً منه»[١٦].

لمسألة الشر إذًا وجهان: وجه طبيعي إنساني حيث تفسّر علّة الأفعال، حسنها وقبيحها، بواسطة الطبائع والإرادات؛ ووجه ما ورائي الهي حيث تعود العلل الى صانع الكون ومنظّمه. وعلى هذا الأساس لا تكون نسبة الخير والشرّ الى الله ذات اتجاه واحد، اذ هناك نسبة أخرى يجدر ان تُراعى وهي مطابقة لطبيعة الوجود والموجود معًا. وهكذا تندرج الأمور مجددًا في سياق السببية والترابط بين ما يرتدّ في عالمنا الى أسبابه الضرورية، وما يحيط هذا العالم من نظام محدد وعناية مستمرة.

١٤. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ٢٣٥.
١٥. فرح انطون، ابن رشد وفلسفته، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨١، ص ٦٧.
١٦. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ٢٣٧.

أمّا الأشاعرة الذين انتقدوا من يسلّم بالسببية بين أفعال الموجودات أو بين الأفعال الإنسانية ، فانهم أعلنوا ، وعلى لسان الجويني بالذات ، ان العلاقة بين الموجودات أو الأفعال لا تعدو كونها علاقة عادة أو تجاور أو تلازم حدًّا أقصى . من هنا أُعتبروا من أصحاب النظرة التجريبية التي لا تؤمن بأية ضرورة عقلية ، نافيةً الطبائع والكمون والتوالد الحتمي . فقالوا بالكسب ، وبأن فعل الإنسان يفسّره الشرع . «فمتى فعل الانسان شيئًا هو عدل بالشرع كان عدلاً ، ومن فعل ما وضع الشرع انه جور فهو جائر»[١٧] . وكان ان التزموا انه ليس ههنا شيء هو في نفسه عدل ولا شيء هو في نفسه جور.

ويعود موقف الأشاعرة هذا في نظرنا الى أمرين : عدم وثوقهم بقدرة العقل على الوصول الى اليقين الذي لا يبقى معه شك في النفس ، وذلك في اتجاه صوفي ارادي مع الغزالي ؛ وعدم ابراز قدرة العقل وقوى الطبيعة الذاتية تحاشيًا للمسّ بقدرة الله المطلقة . هذا ما أدّى الى ادراج مسألة المعجزات عندهم نتيجة مباشرة لإنكار الضرورة والحتمية . والا فكيف نفسّر إمكانية وقوع المعجزة في أي وقت يشاؤها الله؟ هنا أيضًا كان لإبن رشد ردٌّ على طريقة الأشاعرة هذه في طرح قضية المعجزات ، اذ ان جواز وقوعها لا ينفي النظام السببي في الكون ، والا لامسى الله مثل الملك الجائر الذي «لا يُعرف منه قانون يرجع اليه ولا عادة»[١٨] . ما الوقوف اذًا على الغيب شيئًا أكثر من الإطلاع على أن طبيعة الموجودات تابعة للعلم الأزلي ، وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا[١٩] . فالمعجزة يثبت وقوعها أمرًا الهيًا معجزًا عن إدراك العقول الإنسانية ، «فيكون تصديق النبي ان يأتي بخارق هو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه»[٢٠] .

ان مقابلتنا هذه لعقليتي الفلاسفة والمتكلمين من خلال مفهوم السببية ، جاءت مقارنة بين منهجيتين تقفان من العقل والدين ومكانتهما في الحياة الإنسانية موقفين متباعدين حينًا ومتكاملين حينًا . فالعقل ليس سوى خادم للشريعة عند من رفضوا السببية وعمل العقل فيها من المتكلمين ، وهو ذو مكانة برهانية تقويمية عند من أقروا به وقبلوا بابعاده الطبيعية والإنسانية والماورائية من الفلاسفة وبعض المتكلمين.

١٧. ابن رشد، مناهج الادلة، ص ٢٣٣.
١٨. ابن رشد، تهافت التهافت، ص ٧٩٦.
١٩. م.ن.، ص ٧٩٨.
٢٠. م.ن.، ص ٧٧٥.

ويوم تتكشف للعقل العربي المعاصر أمثال هذه المواقف ليتبنى إحداها ، يعود لتراثنا الفكري حيويته ، فنترك ما للتاريخ يسقط ، ونحفظ ما للحياة يعلو. ونحن ميّالون الى الأخذ بمنطق العقل والبرهان ، تاركين للدين مجالاته وللتفسيرات العقدية رجالاتها . وان كان لا غنى لمفكري العرب القدامى عن المناحي الدينية في تفسيراتهم لمشاكل الكون والحياة والإنسان ، فما علينا سوى النهل من منهجياتهم الوضعية لمتابعة مسيرة الفكر مستقبلاً . فأي مستقبل لفكر هؤلاء ولفكرنا بعدهم اذا ما بقي العقل رهينة مواقف جامدة تحدّ من تحرر الذات المفكرة والفاعلة وتكبّلها نظرًا وعملاً : من لغة ساكنة وعقلية منغلقة وتأويل متحجر؟

ما نبتغيه هو الإتجاه نحو تحقيق فكري إنساني نابع من تراثنا وعلومنا ولغتنا . اما المحاولات القائمة اليوم لتحديث التراث وإلباسه مضامين غريبة عنه ، فليست سوى اتجاهات ستؤدي الى تشويهه . وما نقصده هو دراسة هذا الفكر ونقده موضوعيًا لإستيعابه فيما بعد وإدراج ما قد يصلح منه منهجًا ولغةً وفكرًا تحديدًا لتطلعاتنا المستقبلية ، مادية كانت أم روحية . فأما أن يكون العقل عنوان كل معرفة وتقويم ، وأما أن يبقى متعثرًا خجولاً يقف حائرًا أمام معضلات الفكر والمجتمع والحياة .

المصطلح	الصفحة
الذات والعرض	٣٨ ، ٥٠ ، ٥١ ، ٥٢
الذاتية والعرضية	٥٤
الزمان	٣٢ ، ٣٣ ، ٣٧ ، ٣٨ ، ٤٥ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦
السبب	١٩ ، ٥٤ ، ٥٩ ، ٨٥
السبب البعيد والقريب	٥٠
السبب الحسي	٥١
السبب الذاتي والعرضي	٥١ ، ٥٢ ، ٥٩
السبب الصوري	٧٩
السبب الفاعل	٧٩
السبب المادي	٧٩
العلم بالسبب	٢٢
معرفة الاسباب	٧٨ ، ٧٩
السببية (مبدأ)	١٥ ، ١٦ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٩ ، ٨٦ ، ٨٩
السببية المباشرة	٣٨
السببية المحرّكة	٣١
السببية العاملة	٧١
السببية الطبيعية ، الحسية	١٥ ، ١٩ ، ٢١ ، ٢٥ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٨ ، ٤٩ ، ٥٤ ، ٧٢ ، ٨٥ ، ٨٦
السببية الفاعلة	٥٧
السببية الماورائية، الإلٰهية	١٥ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢٤ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٣ ، ٣٨ ، ٥٤ ، ٥٦ ، ٨١ ، ٨٦
المشاهدة	٢١ ، ٢٦
الصادق	٥٠ ، ٧٤

المصطلح	الصفحة
الامكان الذهني	٣٩ ، ٤٥ ، ٤٦
امكان الفاعل والقابل	٤٣ ، ٤٦ ، ٦٦
الممتنع ، الامتناع	٤١ ، ٤٢ ، ٤٤ ، ٤٦
النظر والعلم	١٦ ، ٢٢ ، ٨٥
نهاية	٣٧ ، ٤٣
المتناهي واللامتناهي	٣٧
وجود ، الوجود	٢١ ، ٦٣ ، ٦٥
التولّد ، التوالد	٢٢ ، ٢٦ ، ٣٣ ، ٨٧

المصادر والمراجع

١ . المصادر والمراجع العربية

ابن رشد ، **تهافت التهافت** ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٤ .

ابن رشد ، **فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال** ، تحقيق البير نادر ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكية ، الطبعة الثانية ، بيروت ، ١٩٦٨ .

ابن رشد ، **مناهج الأدلّة في عقائد الملّة** ، تحقيق محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٥٥ .

ابن رشد ، **تفسير ما بعد الطبيعة** ، تحقيق موريس بويج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٤٨ .

ابن رشد ، **تلخيص منطق أرسطو** ، تحقيق جيرار جهامي ، منشورات الجامعة اللبنانية ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٨٣ .

ابن سينا ، **كتاب النجاة** ، محيي الدين صبري الكردي ، الطبعة الثانية ، ١٩٣٨ .

أنطون ، فرح ، **ابن رشد وفلسفته** ، دار الطليعة ، الطبعة الأولى بيروت ، ١٩٨١ .

الباقلاني ، **كتاب التمهيد** ، تحقيق الأب مكارثي اليسوعي ، المكتبة الشرقية ، بيروت ، ١٩٥٧ .

الجويني ، **كتاب الإرشاد** ، تحقيق ج . د . لوسياني ، المطبعة الدولية ، باريس ، ١٩٣٨ .

الخياط ، **كتاب الإنتصار** ، تحقيق نيبرج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٧٥ .

عبد الجبار ، القاضي ، **شرح الأصول الخمسة** ، حققه عبد الكريم عثمان ، الطبعة الأولى ، القاهرة ، ١٩٦٥ .

العراقي ، محمد عاطف ، **النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد** ، دار المعارف بمصر ، الطبعة الثانية ١٩٧٩ .

العراقي ، محمد عاطف ، **تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية** ، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة ، ١٩٧٩ .

الغزالي ، **مقاصد الفلاسفة** ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية ، ١٩٦٠ .

الغزالي ، **معيار العلم** ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر، ١٩٦١ .

الغزالي ، **تهافت الفلاسفة** ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر، الطبعة الرابعة ، ١٩٦٦.

الغزالي ، **القسطاس المستقيم** ، تحقيق فكتور شلحت ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٥٩ .

الغزالي ، **احياء علوم الدين** ، مطبعة مصطفى الحلبي بمصر، ١٩٣٩.

الغزالي ، **المنقذ من الضلال** ، تحقيق الأب فريد جبر، مجموعة الروائع الإنسانية ، الأونسكو، بيروت ، ١٩٥٩ .

الغزالي ، **الاقتصاد في الاعتقاد** ، طبعة أنقره ، ١٩٦٢ .

المرزوقي ، ابو يعرب ، **مفهوم السببية عند الغزالي** ، دار بوسلامة للطباعة ، تونس ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٨ .

٢ . المصادر والمراجع الأجنبية

ARISTOTE, *La Métaphysique*, tr. J. Tricot, Vrin, Paris, 1966.

AVERROÈS, *Tafsīr ma ba'd at-tabi'at*, M. Bouyges, Imp. Catholique, Beyrouth, 1948.

AVERROÈS, *Tahafut at-tahafut* (The incoherence of the incoherence),tr. by Simone Van Den Bergh, Unesco collection of great works, University Press, Oxford, 1954.

GAUTHIER, Léon, *Ibn Rochd* (Averroès), P.U.F., 1948.

LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, P.U.F., 12e édition, 1976.

RENAN, Ernest, *Averroès et l'Averroïsme*, Auguste Durand, Paris, 1852.

انجزت « المطبعة الكاثوليكية ش م ل »
في عاريا – لبنان
طباعة كتاب « مفهوم السببيّة »
في الخامس عشر من أيلول ١٩٩٢

٩٢/٩/١٥ – ١ – ٠١٩٢٠٤